LA LENGUA GUARANÍ DEL PARAGUAY

Bartomeu Meliá

COLECCIONES
MAPFRE 1492

El guaraní es una lengua amerindia, declarada oficial en Paraguay, que hoy se mantiene viva y rica y, como lengua nacional que es, tiene sus propias manifestaciones literarias. En estas páginas se distinguen cuatro períodos fundamentales para la comprensión de su historia, aunque ésta sea «una historia inacabada». En la primera parte, se hace una introducción etnohistórica a la lengua hablada antes de la conquista y colonización. En la segunda, se trata el guaraní colonial. La tercera y la cuarta parte desarrollan el mismo tema desde dos ángulos distintos: el guaraní actual como lengua nacional (y oficial) del Paraguay, en una sociedad no indígena que sigue hablando una lengua indígena; y la lengua guaraní hablada hoy día por sociedades indígenas que mantienen su estilo de vida y cultura propias. Bartomeu Meliá, en esta elaborada síntesis, acerca al lector a la lengua y a la literatura guaraníes con gran amenidad, sin perder, por supuesto, el rigor científico.

Bartomeu Meliá (Porreres - Mallorca, 1932). Doctor en Ciencias Religiosas. Investigador del Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch, S. I.» Obras: *El Guaraní conquistado y reducido* (1986), *O Guaraní, uma bibliografia etnológica* (1987), *Una nación, dos culturas* (1988).

Colección Lenguas y Literaturas Indígenas

LA LENGUA GUARANÍ DEL PARAGUAY

Historia, sociedad y literatura

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Miguel Ángel Garrido
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-608-1
Depósito legal:M. 29065-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

BARTOMEU MELIÁ

LA LENGUA GUARANÍ DEL PARAGUAY

Historia, sociedad y literatura



Director coordinador: [illegible]
Director de Colección: Miguel Ángel Garrido
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-[illegible]
Depósito legal: M. [illegible]-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada s/n, [illegible] (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ÍNDICE

APÉNDICES

PREFACIO

De la lengua guaraní ya se dijo en 1639 que «tan propia es, que, desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza». De esta lengua guaraní del Paraguay me atrevo a decir que hoy da las cosas vestidas de historia, sociedad y cultura. Esta lengua es la gran metáfora del mismo Paraguay, ya que en ella se han sedimentado una arqueología cultural y un proceso colonial que dan como resultado una lengua nacional, hoy idioma oficial de un Estado americano, y variedades de lengua propias de pueblos indígenas que continúan habitando su Paraguay.

Estas páginas son una invitación a rastrear la historia de esta lengua desde sus orígenes hasta hoy; a comprender las sociedades que de ella se han servido como principal medio de comunicación, y a admirar el arte de literatura con que se ha revelado la palabra-alma de estos pueblos.

A la manera de un ritual indígena –como aquellos en que he podido participar frecuentemente en las aldeas de los guaraníes– veo el desarrollo de esta lengua como «un canto largo», *mborahéi puku,* en el que cada estancia configura una etapa histórica o refleja un estilo de vida. Es el canto en que voces antiguas se abren a voces nuevas.

La estructura del libro es cuaternaria y ternaria a la vez. Está distribuido en cuatro partes que tratan respectivamente:

– de los guaraníes y su lengua, como sería antes del contacto con los europeos y como se presenta aún hoy en su estructura fundamental;

– de la lengua guaraní trabajada por un proceso colonial que, en el caso del Paraguay, ofrece episodios y figuras muy singulares;

– de la lengua nacional –y oficial– del Paraguay, una sociedad no indígena que, sin embargo, sigue hablando una lengua indígena;

– y por fin, de la lengua guaraní como es hablada por sociedades indígenas, que mantienen su estilo de vida y cultura propias.

En cada parte se intenta delinear una historia lingüística del período, se examinan algunas características de la lengua como hecho social y, en tercer lugar, se presentan las producciones literarias hasta donde se han podido alcanzar.

He procurado, en la investigación de los materiales y en su exposición, hacerme indígena con los indígenas, paraguayo con los paraguayos, no demasiado español con los españoles. No oculto mis simpatías y entusiasmos, como tampoco dejo de plantear cuestiones polémicas y levantar severas críticas cuando lo creo oportuno y necesario. Un pueblo que me ha seducido con su lengua tiene derecho a esperar de mí una elección afectiva en su defensa.

Este trabajo es una etapa de un largo camino. Empecé a caminarlo, por el año 1954, con el padre Antonio Guasch, S.I., filólogo de los de antes, que parecía vivir para hacer gramáticas y diccionarios, y los hacía muy bien; fue mi primer profesor de guaraní. El señor León Cadogan, con maña y con cariño, que nunca agradeceré bastante, me introdujo entre los guaraníes de la selva. Desde entonces he procurado escuchar sus palabras, he caminado mucho con ellos y tal vez he pregustado algo de su sabiduría. Son éstos mis grandes maestros.

Continuando el trabajo de transcripción iniciado por María del Pilar Royg, ha estado ordenando, con paciencia y eficiencia, este texto empedrado de dificultades mi colaborador Antonio Caballos, versión moderna de aquellos antiguos pendolistas, que tan excelentemente dejaron documentada esta lengua conquistada por la escritura y que sigue conquistándonos con las voces de los pueblos que la hablan.

Asunción, junio de 1992.

Nota sobre la ortografía guaraní:

En el guaraní paraguayo las palabras son oxítonas (agudas). Por esta razón no se ha marcado el acento agudo sobre la última sílaba, mostrando sólo el acento gráfico en las palabras llanas y esdrújulas: *teko marangatu (=tekó marangatú): póra, oporaíva; yvágape.*

Se ha procurado unificar la ortografía de los distintos sistemas utilizados en el guaraní, aunque se respeta la de algunas citas, tanto actuales como históricas, sobre todo al reproducir títulos de obras.

La tilde ~, así como la diéresis ¨, indican la condición nasal de las vocales. El signo *y* significa la «sexta vocal» del guaraní, que corresponde a una i central posterior /ɨ/, aunque en algunas referencias históricas se mantiene su uso antiguo también como /j/: *Yapuguay*.

[illegible] ortografía de los distintos [illegible] [illegible] [illegible] sobre todo al reproducir títulos de obras.

La [illegible] —y así como la elección [illegible]—, [illegible] total de [illegible] del guaraní, que [illegible] [illegible] [illegible] textos [illegible] [illegible] se han podido alcanzar.

He pretendido, en la investigación de los materiales y en su exposición, hacerme indígena con los indígenas, paraguayo con los paraguayos, un [illegible] español con los españoles. No oculto mis simpatías y entusiasmos, como tampoco dejo de plantear cuestiones polémicas y levantar severas críticas cuando lo creo oportuno y necesario. Un pueblo que me ha enseñado que su lengua tiene derecho a [illegible] de mí un esfuerzo efectivo en su defensa.

Este trabajo es una etapa de un largo camino. Empecé a caminarlo por el año 1954, con el padre Antonio Guasch, S.J., filólogo de los de antes, que parecía vivir para hacer gramáticas y diccionarios, y los hacía muy bien; fue mi primer profesor de guaraní. El señor León Cadogan, con maña y con cariño, que nunca agradeceré bastante, me introdujo entre los guaraníes de la selva. Desde entonces he procurado escuchar sus palabras, he caminado mucho con ellos y tal vez he preguntado algo de su sabiduría. Son éstos mis grandes maestros.

Continuando el trabajo de transcripción iniciado por María del Pilar Royg, ha estado ordenando, con paciencia y eficiencia, este texto empedrado de dificultades mi colaborador Antonio Caballos, versión moderna de aquellos antiguos pendolistas, que tan excelentemente dejaron documentada esta lengua conquistada por la escritura y que sigue conquistándose con las voces de los pueblos que la hablan.

Asunción, junio de 1992

Nota sobre la ortografía guaraní.

En el guaraní paraguayo las palabras son [illegible] (agudas). Por esa razón no se ha marcado el acento agudo sobre la última sílaba, mostrando sólo el acento gráfico en las palabras llanas y esdrújulas: [illegible]

Capítulo 1

LOS GUARANÍES Y SU LENGUA. APROXIMACIÓN ETNOHISTÓRICA

1.1. Los pueblos de lengua guaraní

La lengua de los indios que un día recibirán el nombre genérico de guaraní no está separada de su historia. Junto con las evidencias arqueológicas y algunos datos de la mitología es la lengua un elemento esencial para conocer la formación de la «nación» guaraní; la lengua guaraní es la gran metáfora cultural e histórica de un conjunto de pueblos que encontramos en las cuencas subtropicales de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay, en América del Sur.

Si usamos la conocida figura del árbol para entender la diversidad de lenguas al mismo tiempo que sus elementos comunes, nos encontramos en la selva de lenguas americanas ante un enorme tronco que llamaremos *tupí.* Entre sus ramas está una de respetable grosor que convendremos en llamar *tupí-guaraní,* porque a su vez se bifurca en dos lenguas, próximas pero distintas, que son el *tupí* y el *guaraní.* La ramificación sigue todavía dentro de estas lenguas, tanto en la tupí como en la guaraní, haciendo brotar dialectos varios, algunos de ellos muy sanos y llenos de vida, y otros ya secos y muertos, pues nadie los habla hoy. Con mayor o menor número de hablantes, lenguas de la familia tupí y lenguas de la familia guaraní se hablan hasta hoy, siendo que algunas de ellas, como el chiriguano, conocen actualmente un empuje considerable, o son reconocidas como lenguas oficiales de un país iberoamericano, como el guaraní paraguayo; han muerto dialectos del tupí antiguo, como el tupinambá y el tamoio, para citar algunos de los más renombrados históricamente.

Cómo y por qué se llegó a tanta diversidad a pesar de la unidad de origen, o tal vez gracias a ella, es la gran aventura de los pueblos y de sus lenguas.

En el caso de la lengua guaraní la explicación más coherente y científica postula la existencia de movimientos migratorios que alejaban a los diversos grupos de su lugar de origen y los distanciaban entre sí. La «nación» guaraní es el resultado de esas olas migratorias, aunque no existe acuerdo hasta hoy en determinar su lugar de origen ni las rutas de su migración, así como tampoco las épocas en que dichas migraciones sucedieron.

Siguiendo el método conocido como glotocronología se ha pensado poder establecer el lugar de origen del tronco tupí entre los ríos Ji-Paraná y Aripuaná, tributarios del río Madeira, afluente, a su vez, del Amazonas. Se estima que este tronco brotó alrededor de 5.000 años atrás, si se admite el supuesto de que el lugar de origen es aquel en el que coexisten el mayor número de familias lingüísticas emparentadas entre sí y que los índices de variación de los elementos de una lengua presentan una cierta regularidad en el tiempo (Migliazza 1982). «Digno de notarse es el hecho de que casi todas las lenguas del tronco tupí hasta ahora reconocidas se encuentran en la región del Guaporé, esto es, del alto Madeira... Este hecho sugiere que tal vez el centro de difusión del Proto-Tupí deba ser localizado en el área del Guaporé» (Rodrigues 1964: 103). Esta teoría, aceptable en términos generales, es de muy difícil aplicación cuando se trata de atribuir fechas al surgimiento de las diversas lenguas y dialectos del mismo tronco. Lo que aventuramos al respecto, tiene, pues, un carácter meramente hipotético.

1.1.1. *Migraciones y distribución geográfica en el siglo XVI*

De un primer tronco tupí se desprendieron diversos grupos a través de un proceso que habrá durado unos 3.000 años, durante el cual pueblos de ese tronco tupí se dispersaban por la cuenca del Amazonas, aprovechando sobre todo los cursos de agua propicios para la movilización. En este proceso de migración y formación lingüística y cultural hay una fase que suele ser denominada tupí-guaraní, ya que en ella se dan en germen una serie de características —en la cerámica, por ejemplo— que después se dan por separado entre tupí por un lado, y gua-

raní por otro. Esto ocurría hace unos 2.000 años, coincidiendo con el inicio de la era cristiana.

Es el mismo modelo de dispersión que propuso la arqueóloga Betty Meggers (1979). Una segunda fase de dispersión geográfica produjo la diferenciación de la familia lingüística tupí-guaraní. Fuertes oscilaciones climáticas —¿estarían éstas en la base de los mitos de la destrucción del mundo por el fuego o por su contrario, las aguas de un diluvio?— habrían acelerado los procesos de dispersión y de búsqueda de nuevas tierras.

Según este modelo, una ola migratoria llegó hasta la cuenca del río Paraguay y por él descendió hasta el Paraná, subió por éste y, siguiendo las ramificaciones de sus afluentes, llegó hasta el litoral atlántico, mientras otros grupos saltaban a la cuenca del río Uruguay y se adentraban hasta el Jacuí. La migración llegó a abordar los climas más fríos del delta del Río de la Plata (Schmitz 1991, mapa 1). Ahí todavía se podía plantar y cosechar maíz, pero no ya mandioca. Es significativo que la palabra guaraní del maíz, *avati*, haya sido tal vez la primera palabra en esa lengua registrada en un texto español: en una carta de Diego García de 1530.

El dinamismo migratorio de los guaraníes, que les llevó a ocupar las tierras más fértiles de la cuenca del Río de la Plata, recibió varias interpretaciones. Prevalece actualmente la hipótesis levantada por Curt Unkel Nimuendajú en 1914, según la cual «el motivo principal de las migraciones de los tupí-guaraníes no era expansivo guerrero, sino de otro carácter, probablemente religioso» (Nimuendajú 1987: 128).

Alfred Métraux (1927), leyendo textos alusivos a los tupíes y guaraníes, ve confirmada esta hipótesis, por lo menos en las «migraciones históricas», es decir, aquellas que están documentadas en los escritos de la época colonial y moderna. La migración de los guaraníes, según éstos, sería la «búsqueda de la tierra-sin-mal» *—yvy marane'ỹ—* una tierra buena, altamente productiva, adecuada a las necesidades económicas y apropiada para el desarrollo de la vida religiosa, ya que en la religión encuentra el pueblo guaraní el núcleo de su identidad. La tierra-sin-mal sería la condición realista de una economía basada en el intercambio de dones en este mundo y en el más allá (Melià 1989; 1991: 63-78). La búsqueda de la «tierra sin mal» como estructura del modo de pensar del guaraní, informa el dinamismo económico y la vivencia religiosa, que le son tan propias.

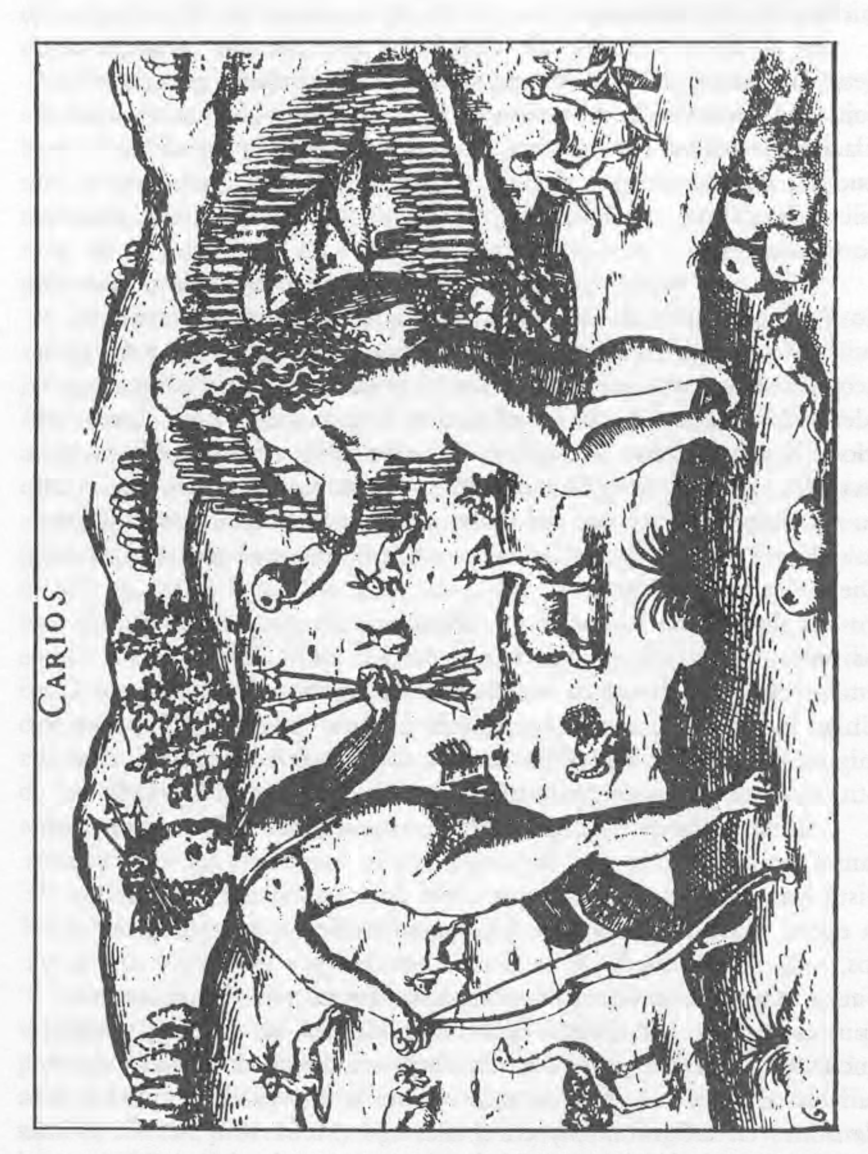


Figura 1. Figuración europea de los carios, según Ulrich Schmidl, *Vera Historia*, Nuremberg, 1599.

Las diferencias entre tupíes y guaraníes se irán acentuando a lo largo de los siglos, de tal modo que sus manifestaciones culturales se harían más inconfundibles con los años.

Cuando en el siglo XVI los europeos entraron en contacto con los tupinambá primero, y con los guaraníes después, las semejanzas, pero también las diferencias, entre ambas «naciones» podían ser detectadas con facilidad, incluso por navegantes y conquistadores que no eran precisamente ni antropólogos ni filólogos.

Los tupíes ocupaban la región situada al norte del Paranapanema y se extendían preferentemente por la costa atlántica, mientras los guaraníes se localizaban al sur. Investigaciones arqueológicas actuales apuntan hacia el valle del río Ribeira, que desemboca en el Atlántico en el paralelo 25, como un área de frontera en la que las características cerámicas atribuidas a tupíes y guaraníes se encuentran mezcladas y diferenciadas, a la vez (Scatamacchia 1990: 101). En tierras más cálidas, los tupíes cultivaban preferentemente la mandioca amarga, lo que imponía artefactos cerámicos y utensilios apropiados para retirar el venenoso ácido prúsico de la mandioca y así producir fariña y aquellas tortas de *mbeju,* que pasarían por ser el «pan de la tierra». Los guaraníes, en tierras del subtrópico, más templadas y hasta frías, se dedicarían más al cultivo del maíz, la mandioca dulce, la batata, calabazas y diversos tipos de porotos y frisoles.

1.1.2. *Las «provincias» del guaraní y sus sucesivos contactos con los otros: exploradores, conquistadores, misioneros y colonos*

Los españoles, a medida que avanzaban en su tan codiciado camino hacia la Sierra de la Plata y subían río Paraguay arriba, encontraron a los guaraníes establecidos en diversos lugares, a los que dieron nombre de «provincias». Como en España, estas «provincias» presentaban características comunes —siendo la unidad de lengua una de las significativas—, pero también diferencias en algunos de sus rasgos de cultura material y organización sociopolítica —formas de cerámica, de cestería, de disposición y magnitud de sus aldeas, de organización de su gobierno—, así como en los modos dialectales de su hablar guaraní. Se fue conociendo así a los guaraníes de las Islas, los chandules,

los carios, los tobatines, los guarambarenses, los itatines, y después los habitantes del Guairá, del Paraná, del Uruguay y del Tape.

Se vio que los guaraníes se extendían por un vasto territorio que iba de la costa atlántica de São Vicente, en el Brasil, hasta la margen derecha del río Paraguay, y desde el sur del Paranapanema y del Gran Pantanal, o lago de los Jarayes, hasta las Islas del Delta, cerca de Buenos Aires. Otro numeroso pueblo guaraní vivía ya en las estribaciones de los Andes, desde la nueva ciudad de Santa Cruz hacia el sur (ver mapa 1).

La nación guaraní no se hizo patente de un solo golpe al mundo europeo. El conocimiento de los guaraníes se prolongó durante siglos y hasta hoy no se puede dar por terminado; la documentación histórica sobre los guaraníes acusa profundamente este hecho. Cada época y tipo de relación entablada entre europeos y guaraníes fue inventando un rostro nuevo para esos indios, de tal manera que lo que de ellos sabemos no es independiente de lo que de ellos se quería y se esperaba que fueran. Las «provincias» o grupos guaraníes tratadas por los exploradores de la primera mitad del siglo XVI muestran un modo de ser que no corresponde ya a la percepción de los conquistadores que, a partir de 1556, quieren a indios de «encomienda» y de servicio personal; la visión que tienen los misioneros, especialmente los jesuitas del siglo XVII, traduce a su vez la intención de «reducirlos a vida política y humana, y cristiana». Viajantes y antropólogos de los siglos XIX y XX, al establecer relaciones al parecer menos interesadas, ofrecen ya otra imagen de los guaraníes, que se pretende más objetiva, pero que por neutra no es más auténtica ni real. La literatura etnológica relativa a los guaraníes está profundamente marcada por la relación colonial, todavía hoy no superada. Sin embargo, esos mismos textos constituyen un instrumento privilegiado para aproximarnos al modo de ser de los guaraníes, siempre y cuando podamos pasar del guaraní de la historia a la historia del guaraní; esto es, consigamos escuchar en lo que se dice del guaraní la voz, a veces vencida, del propio guaraní.

La historia colonial del guaraní, que tendrá consecuencias definitivas en la conservación y la aparición de nuevos dialectos, puede ser esquematizada en varios períodos.

Los guaraníes, en la época de sus primeros contactos con los europeos, eran demográficamente numerosos. La hipótesis de una población de 1.500.000 y hasta 2.000.000, aunque parezca maximalista para

quien tiene el prejuicio de una América tropical de escasos recursos y culturas «bajas», encuentra bases serias en la documentación disponible, como ya insinuaba P. Clastres y como he intentado puntualizar en sendos trabajos sobre «La demografía del Tape» y «La población guaraní del antiguo Guairá» (Meliá 1988: 46-89).

El descenso demográfico de los guaraníes durante todo el proceso colonial fue un fenómeno que alarmó a gobernantes y misioneros. Aquellas provincias que cayeron bajo las manos de los encomenderos y las que sufrieron los repetidos ataques de los «bandeirantes» de la ciudad de São Paulo en busca de esclavos —aquellos terribles «mamelucos», como los designaba la crónica jesuítica—, casi se despoblaron por entero. La provincia del Guairá, que había contado con más de 200.000 personas —algunos cálculos apuntan 800.000— fue reducida en 1631 a prácticamente ningún habitante. «La mayor parte de esta gente se ha muerto de pestilencia, malos tratamientos y guerras...», observaba el padre Alonso Barzana en 1594 (Monumenta Peruana V, 1970: 590-91). Guerras, malos tratos, epidemias y cautiverios fueron los cuatro jinetes de aquel apocalipsis colonial (Meliá 1988: 89).

Los guaraníes habían visto a los recién llegados, en la época de la fundación de Asunción, en torno a 1537, como amigos y aliados, como *karai,* a la manera de sus chamanes andariegos, y como posibles cuñados; pero los mismos guaraníes se alejaron y se rebelaron contra esos *karai,* ahora señores y patronos, que, bajo la ley de encomienda aplicada en el Paraguay en 1556, los hacían trabajar sin descanso y los sacaban de sus aldeas y habitat tradicional, «desnaturalizándolos».

Los guaraníes se dejaron pacificar y adoctrinar, y reducir a pueblos, primero por los franciscanos, desde 1580, y por los jesuitas después, desde 1610, que si bien los protegían y defendían de los abusos y persecuciones de colonos y autoridades sin escrúpulos, los mantenían en «Reducciones» que algunos indios consideraban también como un «disimulado cautiverio».

Integrados por vía de «cuñadazgo» y de mestizaje o asimilados por vía de hispanización cultural y religiosa, los guaraníes se transformaron desde el siglo XVI en vasallos de la Corona española; y desde el primer cuarto del siglo XIX en súbditos de los nuevos Estados americanos. Esta historia, muy esquematizada, repercutió en la lengua guaraní y en la formación de nuevos dialectos. El cuadro lingüístico que se iba configurando ya no podía, en el siglo XVIII, superponerse al que presentaba

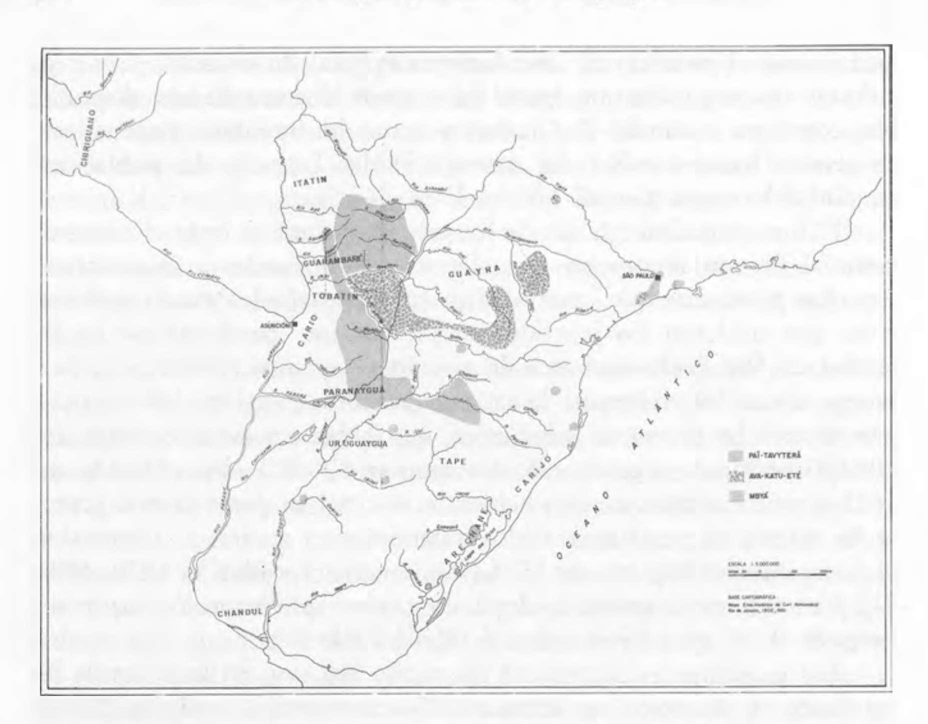


Figura 2. Mapa de localización de las naciones guaraníes históricas y contemporáneas.

a principios del siglo XVI, a la llegada de los españoles. Las modificaciones se aceleraron todavía más con la salida de los jesuitas en 1768, pero no han terminado del todo hasta hoy.

Hubo indígenas guaraníes cuya historia sólo fue afectada directamente por el Estado en este siglo XX. También este fenómeno tiene sus consecuencias lingüísticas, como veremos en la cuarta parte.

1.2. La unidad lingüística del guaraní

Un lingüista moderno hace notar que a pesar de su enorme dispersión geográfica las lenguas de la familia tupí-guaraní muestran muy poca diferenciación (Rodrigues 1986: 32). No se necesita ser especialista en lingüística para advertir las semejanzas, sobre todo en el nivel del

léxico, entre guaraní antiguo, tupí antiguo y otras lenguas de la misma familia que bajan desde la Guayana francesa, con el Wayampi, se hacen presentes por toda la cuenca amazónica al ser habladas por asuriní y araweté, kamayurá y kayabí, tapirapé y tenetehara, se extienden hasta el Perú con los kokama y omagua, ocupan territorios importantes de Bolivia con pausernas, guarayos y chiriguanos y dominan ampliamente las cuencas del río Paraguay y Paraná con los guaraníes.

Las lenguas de la familia tupí-guaraní son nada menos que unas 40, conjunto dentro del cual pueden distinguirse otros ocho subconjuntos, según compartan propiedades más específicas en relación con un proto-tupí-guaraní (Rodrigues 1984-85: 37).

La lengua guaraní forma uno de estos subconjuntos, en el que, sin embargo, la unidad fundamental de la lengua permite diferencias dialectales internas, como se verá al tratar de las características de la dialectología guaraní (ver 1.2.2).

Las clasificaciones presentadas por Loukotka (1968) y Tovar (1984) coinciden en términos generales, aunque divergen bastante a veces en el modo de determinar los dialectos dentro de una lengua y la distinción de lenguas dentro de una familia. De todos modos, tratándose de la familia tupí-guaraní, el aspecto que más resalta es el de su fundamental unidad, como ya reconocieron los antiguos (CA I: 186. Cardiel, en Furlong 1953: 124-125). Con burla de mal gusto, Félix de Azara tomará pie del hecho para decir que «la unidad de lenguaje entre los guaraníes, que ocupan una tan vasta extensión del país, ventaja que ninguna de las naciones civilizadas del mundo ha podido obtener, indica aún que estos salvajes han tenido el mismo maestro de lenguaje que enseñó a los perros a ladrar del mismo modo en todos los países» (/1809/1969: 248).

La relación entre el tupí antiguo y el guaraní antiguo —es decir, tal como se presentaban en el siglo XVI— es tan fuerte que desde un punto de vista estrictamente lingüístico habría que considerarlos apenas dialectos de la lengua tupí-guaraní. Los «cognatos» o vocablos en común entre tupí y guaraní, llegan al 90 % (Rodrigues 1964: 103).

El hecho de que los primeros escritores del tupí y del guaraní se movieran dentro de un horizonte literario común, usaran el mismo alfabeto, se refirieran a sistemas fonológicos bastante semejantes —el español y el portugués— y trabajaran con categorías gramaticales también análogas, facilitó sin duda la comparación y la distinción. Sonidos aná-

logos fueron grafiados con los mismos signos, si bien debe tenerse siempre en cuenta la ortografía del portugués y del español de la época y su realidad sonora como referencia.

Todo ello contribuía a la percepción de unidad. Un primer grupo de jesuitas del Brasil fue enviado al Paraguay con el supuesto indiscutido de que las lenguas de los indios de ambas «provincias» debían entenderse mutuamente (Leite 1937). De los tres primeros jesuitas que llegaron a Asunción en 1588 se diría que «saben muy bien el guaraní, muy poco diferente del tupí» (Pastells I: 97). Una carta del padre Pero Rodrigues, de 1597, da a entender que se usaba la gramática de Anchieta y aun textos catequéticos brasileños en el Río de la Plata, esto es, en dominios del guaraní (Melià 1969a I: 41). Una gramática de Anchieta estaba en manos del padre Francisco de San Martín, cuando éste estudiaba la lengua guaraní, en 1610, en la recientemente fundada reducción de San Ignacio junto al Paraná.

> Yo he procurado entender algo. Y habrá como ocho días que le di, como dicen, en el chiste a las conjugaciones. Entendí el *Arte* del Brasil, casi en todo conforme con lo que acá se usa. Voyle a la margen poniendo sus notillas, para entenderme (ARSI, Paraq. 11. f. 69 r-v).

La conciencia de una gran unidad lingüística estuvo probablemente presente entre los mismos guaraníes, cuyas lejanas andanzas se beneficiaban de este hecho, como se aprovecharon de él algunos de los expedicionarios europeos de la primera época, que, aprendida la lengua en un lugar, de ella se pudieron servir en otros lugares muy distantes. La aventura de Alejo García, que, saliendo de la costa atlántica, llegó hasta los Andes, pasando hacia 1524 por el Paraguay, del que la crónica lo tiene por «descubridor», fue posible porque podía caminar por los caminos de una sola lengua. Y no sólo los indios guaraníes eran conscientes de poseer una lengua común entre sí, sino también otros indígenas, que la aprendían como lengua de uso general (CA I: 16) y aun la preferían a la suya propia, como constataba Felipe Salvador Gilij, en su famoso *Saggio di Storia Americana* (tomo III, 1782: 248): «Non sia dunque maraviglia, che questa lingua parlisi con piacere in tanti regni di America, e che tante Indiche nazioni, abbandonate quasi le loro lingue, preferiscono ad essa il parlare de'Guaranesi». Hubo vez en

que el guaraní fue empleado en una asamblea de indios no-guaraníes, ya que se sabía que no pocos lo conocían (CA II: 80).

La unidad de los dialectos del guaraní sustentó la política lingüística de los españoles en el Paraguay, que no tuvieron reparo en tomarla como lengua general para los fines de la colonización y de la misión, si no es que ella misma se les impuso.

De un modo más explícito la unidad de lengua fue tematizada por los jesuitas. En este hecho veían una razón poderosa para su estudio y una base sólida para su uso. «La lengua que habla toda esta nación, extendida tan a la larga, es una sola, que aunque la que hablan en el Brasil, que llaman tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada; lo cual ha sido de mucho efecto para la conversión de esta nación», había notado ya el que fuera notable políglota, el padre Alonso Barzana, en 1594 (*Monumenta Peruana V,* 1970: 589).

La unidad, junto con la extensión, justificaban para el padre Antonio Ruiz de Montoya los esfuerzos del misionero.

> Tan universal, que domina ambos mares, el del Sur por todo el Brasil, y ciñendo todo el Perú, con los dos más grandiosos ríos que conoce el orbe, que son el de la Plata... y el gran Marañón, a él inferior en nada... ofreciendo... paso a los Apostólicos varones, convidándolos a la conversión de innumerables gentiles de esta lengua (Montoya, *Tesoro,* 1639: ff. prelim.).

El obispo de Río de Janeiro, al dar su aprobación al *Tesoro* de Montoya (1639), hace hincapié en que esta lengua es igualmente comprendida y usada en el Brasil.

Aun tan extendida y presentando diferencias culturales y dialectales, en la apreciación de los jesuitas la lengua guaraní había permanecido una «en cuanto a la forma» (CA I: 186).

Cuando se trató de «reducir a arte» el guaraní, a lo que los misioneros dedicaron repetidos esfuerzos (ver sobre todo 2.2.2.), la posibilidad de trabajar a partir de un sistema unitario de lengua facilitó sin duda la tarea y produjo notables resultados lingüísticos.

La unidad de la lengua guaraní, aprehendida como sistema de lenguaje que permitía la comprensión mutua de varios grupos indígenas entre sí, fue tomada como principio de otro tipo de unidad: esto es,

como norma que podía ser promovida entre los hablantes de los varios dialectos guaraníes. De la unidad como estructura común se pasaba a la unidad como norma general. La elaboración de gramáticas y la divulgación de escritos fueron dos mecanismos de los que se sirvieron los jesuitas de los siglos XVII y XVIII en vistas a la creación, por así decir, de una «lengua general», que fue la más representativa del período colonial y a la que se ha aplicado, un tanto exageradamente, el epíteto de «clásica» (ver 2.2). El «guaraní jesuítico» y el «guaraní paraguayo», aspiraron, en períodos y bajo condiciones diversas, como se verá, a ser tenidos como «lengua general», la «lengua guaraní» por antonomasia. Algo parecido a lo que ocurrió con la «língua geral» del Brasil, llamada a veces «língua brasílica», cuya difusión llegó hasta ambientes donde ni siquiera habían llegado los indios, ni tupíes ni guaraníes. Puede recordarse que esta «língua geral» fue la dominante en São Paulo durante todo el siglo XVII y sólo fue suplantada por el portugués en el siglo XVIII (Rodrigues 1986: 102). Pero la unidad que surge de estas políticas de Estado, en el que se inscriben las políticas misioneras durante la colonia, es ya de otro orden, como se verá después.

1.2.2. *Algunas características de la dialectología guaraní*

Junto con la unidad, que servía poderosamente para la creación de un lenguaje cristiano estandarizado y normalizado, y que podía fácilmente tornarse una lengua general, los jesuitas tuvieron en cuenta los rasgos dialectales de los grupos que entraron a formar parte de la reducción. En las mismas obras —que analizaremos más detalladamente en la segunda parte (ver 2.2.1.1.b)— en las que se trabajaba en vistas a formular la gramática de una lengua guaraní general, quedaban anotadas no pocas formas dialectales que se perpetuaban a través de los años y que atestiguaban las distintas procedencias de los indios reducidos a pueblos. Al parecer, las hablas dialectales no desaparecieron del todo a pesar del sistema reduccional común implantado en todos los pueblos.

Tupí y guaraní

Una de las diferencias más interesantes era la que se podía establecer con el tupí de la costa atlántica, del cual ya en 1595 existía impreso

el *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, en Coimbra, por el jesuita padre Joseph de Anchieta. Al usar la gramática de Anchieta, los jesuitas del Paraguay estaban en condiciones de hacer las correcciones necesarias que registraban en el guaraní. Las principales diferencias que se percibían entre el tupí antiguo y el guaraní antiguo eran de carácter fonético, pero afectaban también la morfología gramatical. De la comparación entre las dos lenguas surge la hipótesis que el tupí fue más conservador de las formas ancestrales, mientras que el guaraní manifiesta cambios más rápidos, con eliminación de rasgos conservados por el tupí. Un mayor dinamismo migratorio puede estar en el origen de este fenómeno (Rodrigues 1944: 338).

En la dialectología guaraní la referencia al tupí quedará como un buen indicador para conocer los estados de lengua más arcaicos.

Superponiendo los cuadros fonológicos del tupí antiguo, del guaraní antiguo y otros dialectos guaraníes modernos, se observan correspondencias muy constantes en determinados fonemas, mientras que las alteraciones se localizan también en puntos fijos.

Los fonemas *p, t* y *k* presentan las mismas cualidades y ocupan las mismas posiciones en palabras que expresan los mismos conceptos. Lo mismo sucede con el sistema vocálico, con seis fonemas contando la característica y (ɨ) central, la tan típica «sexta vocal», cuya pronunciación es como la piedra de toque de un buen hablante del tupí y del guaraní.

Los fonemas *mb, nd* y *ng*, oclusivas sonoras nasalizadas, son comunes a ambos sistemas fonológicos. Dentro de los dialectos guaraníes no suelen ocurrir alteraciones en estos fonemas.

Las diferencias más notables son las siguientes:

La *s* africada alveolar sorda, *kuarasy*, se muda a *h* aspirada fricativa glotal sorda, *kuarahy*.

El *Tesoro* de Montoya (1639) ilustra con no pocos ejemplos que en su época el paso de *s* a *h* no estaba procesado del todo y debían existir las dos fonéticas en los guaraníes: *ase* y *ahe* = «yo salgo»; *ahói* y *asói* = «yo cubro», e incluso *kuarasy* y *kuarahy* = «sol».

La *k* oclusiva velar sorda, pasa a *g* fricativa velar sonora: *ok* y *og* = «casa». Más aún, en el siglo XVII, este fenómeno estaba en pleno dinamismo, y se notaba la tendencia a que esta consonante final desapareciera.

En el guaraní la nasalización aparecía en gran escala, casi exageradamente (Rodrigues 1944: 345).

Del tupí	*yande* = «nosotros» se pasa a	*ñande.*
	yandy = «grasa»	*ñandy.*
	yandu = «araña»	*ñandu.*

La comparación entre los textos dejados por Anchieta y los de Montoya es todavía el recurso más ilustrativo para conocer el grado y forma de dialectización entre tupí antiguo y guaraní antiguo. El padre San Martín, en sus primeros tanteos gramaticales, ya se aprovechó de las analogías entre ambas lenguas, como hemos visto.

Hacia 1632, el jesuita belga-flamenco padre Diego Ransonnier (hispanizado Ferrer), ya había notado que los itatines del norte del Paraguay, «en la lengua tienen alguna diferencia de los demás guaraníes, aunque poca, acercándose algo al lenguaje tupí, de suerte que algunos dicen que no son verdaderos guaranís ni tupís tampoco, sino que es una nación entremedia entre los guaranís y tupís, que llaman *Temiminos*» (MCA II: 30). Como curiosidad se puede recordar que *Temimino* es apelación que significa «nieto», y fue aplicada a un grupo tupí de la costa brasileña, mientras existía otro grupo conocido con el nombre de *Tamoio*, que significa «abuelo».

Ramas dialectales del guaraní

Pero dentro del mismo guaraní –tanto si es considerado como lengua o como supradialecto– se presentaban diferencias dialectales. Las diversas «provincias» de guaraníes sin duda hablaban sus propios dialectos, sustrato probable de variedades lingüísticas posteriores. Son precisamente las gramáticas misioneras, en su búsqueda de una norma general de hablar, las que a veces han registrado esas diferencias. No se han conservado las notas gramaticales elaboradas por Bolaños, que trabajó de un modo especial, aunque no exclusivo, entre los carios, si bien hay una muestra de esta lengua en la traducción del *Catecismo* (ver 2.1.2.1). Tampoco hay registros del dialecto de los guaraníes del Paraná, ya que están también perdidos los apuntes que de ella hicieron los padres Marciel de Lorenzana, Francisco de San Martín y Roque González de Santa Cruz, quien en los tiempos de su estancia en San Ignacio estaba traduciendo al guaraní los *Sermones* del gran catecismo de Lima (Meliá 1969 I: 35; 93-94).

La primera gramática guaraní, inédita hasta hace poco, es la del padre Alonso de Aragona (1629?) y debería reflejar el guaraní de las márgenes del río Uruguay, donde el autor vivió los últimos 7 años de su vida. Por su parte, el *Arte,* de Montoya (1640) tuvo como base el modo de hablar de los indios del Guairá, aunque su pretensión normativa y generalizante en vistas a una lengua «nacional» no le hace insistir en lo particular. Montoya, que llegó a conocer varios grupos guaraníes, desde el Guairá hasta el Tape, tenía conciencia del carácter fragmentario y «dialectal» de su obra. «Algunos vocablos serán más usados en unas partes que en otras: pónense todos los que hemos podido alcanzar, porque no se haga nuevo al que oye en una parte el vocablo que en otra no oyó» (Montoya, *Tesoro,* f. 1 v).

El texto que mejor muestra el dialecto del Guairá es el acta de una asamblea guaraní de 1630, en la que los propios indios denuncian los trabajos a los que les someten los patronos en el laboreo de la yerba mate, «hierba del diablo», según Montoya, por la sangre humana que entraba en la producción de ese «oro verde» (MCA I: 352-356).

Otro dialecto importante habrá sido el de los tapes, ocupando el centro del actual Rio Grande do Sul, en el Brasil. Las diferencias eran tan manifiestas que algunos historiadores, como Aurelio Porto, dudaron de su origen guaraní. De hecho, sin embargo, por su número y su importancia, los tapes fueron tenidos como sinónimo de guaraníes de las Reducciones jesuíticas (Meliá 1969: 58; 311), identificación que el doctor Gaspar Rodríguez de Francia usaba todavía despectivamente en el siglo XIX.

A su manera, las Reducciones jesuíticas, con su historia de obligados movimientos de éxodo, desplazamientos y reubicación de sus gentes se volvió un «melting pot» intraguaraní en el que se entreveraron grupos de procedencia diversa. En la Mesopotamia entre el Paraná y el Uruguay los pueblos de Loreto y San Ignacio Miní recogían a gentes venidas del Guairá; Santa María la Mayor se había formado inicialmente con guaraníes de las cercanías de las cataratas del Yguasú, mientras otros pueblos eran el resultado de la transmigración impuesta a los tapes por los «bandeirantes», hacia 1638.

Los documentos en lengua guaraní que se conservan, exceptuando los escritos de Montoya, publicados entre 1639 y 1640, fueron escritos o impresos, la mayoría de ellos, en esa mesopotamia, hoy Provincia de Misiones, en Argentina. Sería aventurado determinar cuál habrá sido el

dialecto principal a partir del cual se estaba formando la nueva «koiné», ese guaraní llamado «clásico». Los tapes transmigrados eran numerosos y el hecho de que se llegara a identificar al guaraní misionero como tape, estaría indicando su predominio.

La obra que más informaciones ofrece sobre dialectología guaraní es todavía la del padre Paulo Restivo (ver 2.2.2.b). De ello se percató el editor alemán del *Arte* (1724; 1892) al decir que

> el diccionario de partículas de Restivo que en verdad ofrece un suplemento del *Tesoro* de Antonio Ruiz, con frecuencia se apoya en aquella obra más antigua; pero Restivo con mucha frecuencia nos indica que tal o cual palabra, expresión de Alfonso de Aragona o de Antonio Ruiz de Montoya, en su tiempo era ya obsoleta y no estaba más en uso. (Restivo 1892: VIII).

Lo mismo ocurre con el *Vocabulario* (1722; 1893), que es reactualización del de Montoya, pero en el cual «hay muchísimos vocablos que en vano buscarías en el *Vocabulario* o en el *Tesoro*»; con mucha frecuencia Restivo indica que muchos vocablos de Ruiz cayeron en desuso, diciendo: «no lo usan más»; y «aquí (=en Santa María la Mayor) no lo usan»; «los del Guairá lo usan»; «en algunos pueblos dicen», y que «varios de aquellos pueblos de las Misiones usan dialectos un tanto diferentes entre sí y unos adoptaron ciertas palabras que otros repudiaron... Por lo cual nadie podrá negar que esta obra es utilísima y necesaria para investigar la lengua guaraní con más empeño y cómo y hasta qué punto sea diferente el dialecto del siglo XVII del de comienzos del siglo XVIII» (Restivo 1893: VI-VII). De mi parte añadiría que las diferencias se dan sobre todo entre los dialectos del siglo XVI y XVII, hablados en sus respectivas «provincias», y el dialecto que se estaba estandarizando en las reducciones en el siglo XVIII.

Restivo notó algunas variantes fonéticas, como la alternancia entre (o) y (i), pero insistió especialmente en los cambios diacrónicos: algunas partículas o sufijos ya no eran usadas o no en todas partes, y sin embargo las pone por si son escuchadas de boca de alguien. El uso es el principio que lo guía, y así consigna lo que es poco empleado, lo que es muy usado, cuál la variante más común, la que ya no lo es, la que es propia de un estilo «elegante» y hasta rebuscado (Melià 1969: 60; 312). Junto a las variantes diacrónicas, que Restivo ilustra a partir

de las obras de sus antecesores, como Montoya, Aragona o Vandini, están las variantes sincrónicas de un pueblo a otro. Dado el carácter didáctico de su obra, Restivo orienta también sobre variantes de estilo, especialmente de estilo oratorio.

El mismo Restivo, en la introducción a su manuscrito hasta hoy inédito, que tituló *Phrases selectas*, y que no es sino una reactualización del *Tesoro*, de Montoya (ver 2.2.2.), da una verdadera lección de dialectología.

> Algunos vocablos y modos de hablar, que aunque en la realidad son vocablos y términos propios de los naturales, pero ya *per non usum*, se han anticuado y hecho casi inteligibles (sic). Verdad que la reconoces aun en tu mismo idioma castellano, pues muchos términos que antiguamente se usaban, y practicaban, ahora ya no son usados ni practicados: no porque en sí no sean términos castellanos, sino que *per non usum*, se han ido olvidando, y anticuando. Y no por eso hemos de condenar, y tachar los libros y autores que traen vocablos anticuados y no usados en estos tiempos: de la misma manera, no hemos de condenar ni tachar el Tesoro, que con celo apostólico y deseo de ayudar a todos los fervorosos misioneros de aqueste gentío compuso el Venerable Padre; porque después de mucho examen, puso todos los términos y vocablos que en su tiempo se usaban; y como bien advierte en su Tesoro, hay términos que se usan en unos pueblos, que no son usados en otros. No digo esto (benévolo lector) sin alguna experiencia, porque en San Javier se usan modos de hablar tan particulares, que valiéndome yo de ellos en Santa María y en otros pueblos, no me entendían, y fue necesario mudar de rumbo, y buscar otros usuales en aquel pueblo; lo mismo suele acontecer en los confesionarios donde se oyen particulares modos propios de aquel pueblo y no de otros: y no por eso, vuelvo a decir, hemos de tachar dicho Tesoro, porque si en distancia de solas cuatro leguas se hallan modos de hablar tan diversos entre sí, qué será en distancia de tantas leguas cuantas anduvo el Venerable Padre y de tantas parcialidades como comunicó, y pueblos tan diversos cuantos merecieron su cuidado y asistencia. Confieso haber sido yo uno de los que al principio no hacían caso de dicho Tesoro; y no niego también reconocer la falta, no en él, sino en mí; ya por no penetrar bien los términos, ya por haber oído que era tiempo perdido el leerle, ya también porque leyendo algunos párrafos a los naturales no me entendían: al fin me determiné penetrar con el estudio, aqueste Tesoro del Venerable Pa-

> dre, y saber de una vez qué riquezas encerraba: y confieso haber hallado muchas y muy buenas. Mas con deseo de que no se ocultase más, a los ojos de tanto fervoroso misionero, y aconsejado de algunos Padres, que me lo pidieron, me determiné sacarle en limpio escogiendo los términos más usados, y dejando los vocablos que por no tales no se entienden: tomando este pequeño trabajo, con deseo de ayudar y dar algún alivio a los Misioneros principiantes, desde los principios de sus fervorosos trabajos en el estudio de este idioma guaraní (Montoya y Restivo, *Phrases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní*, Ms, Biblioteca Museo Mitre, Buenos Aires: ff. prelim.).

Para completar el cuadro de dialectos, habría que estudiar los textos que salieron de los pueblos de indios regentados por clérigos y de los pueblos franciscanos. Son textos que no fueron impresos, pero que gracias a una mayor atención de los investigadores están siendo encontrados cada vez en mayor número en los archivos. La lengua guaraní en estos pueblos, ¿habría también evolucionado hacia un guaraní standard propio, diferente de los dialectos que puedan haber entrado en su composición? Menos «gramaticalizado» que el guaraní jesuítico, ¿estaría más cercano a los dialectos de origen? Hay que tener en cuenta que también ahí tuvo lugar una reacomodación de pueblos de regiones más distantes hacia las cercanías de la ciudad de la Asunción: las gentes de Guarambaré, de Tobatí, de Ypane, en su traslado hacia los lugares que actualmente ocupan, debieron traer consigo sus dialectos, mientras que los pueblos de Ita, Yaguarón, Altos, de antigua formación colonial y más estables, pueden haber dado la pauta del guaraní indígena colonial. Hay que recordar que algunos de estos pueblos de indios, aunque fundados por franciscanos, pronto pasaron a manos de clérigos seculares (Necker 1990: 110; Durán 1987: 99-112). Un estudio comparativo entre este guaraní y el de las Misiones jesuíticas está también todavía por hacer.

Formación de un nuevo mapa dialectal

A fines del siglo XVIII el cuadro dialectal del Paraguay estaba profundamente transformado: por una parte, los dialectos surgidos del proceso colonial; por otra, la conservación de dialectos no influenciados directamente por el proceso.

1. El proceso colonial había hecho aparecer tres formaciones socio-culturales diferenciadas:

a) las ciudades de españoles, donde, sin embargo, se hablaba guaraní, por lo común (ver 2.1.1.)

b) los pueblos de indios, al norte del río Tebicuary, regidos por clérigos y franciscanos, donde el guaraní era también la lengua ordinaria.

c) los pueblos de las Misiones jesuíticas, donde estaba creándose un nuevo lenguaje y una nueva lengua.

A cada una de estas formaciones se le ha de suponer una variedad dialectal, cuya característica común, sin embargo, fue probablemente la progresiva incorporación de hispanismos léxicos y la simplificación morfológica, con pérdida de sus particularidades «provincianas», en vis-

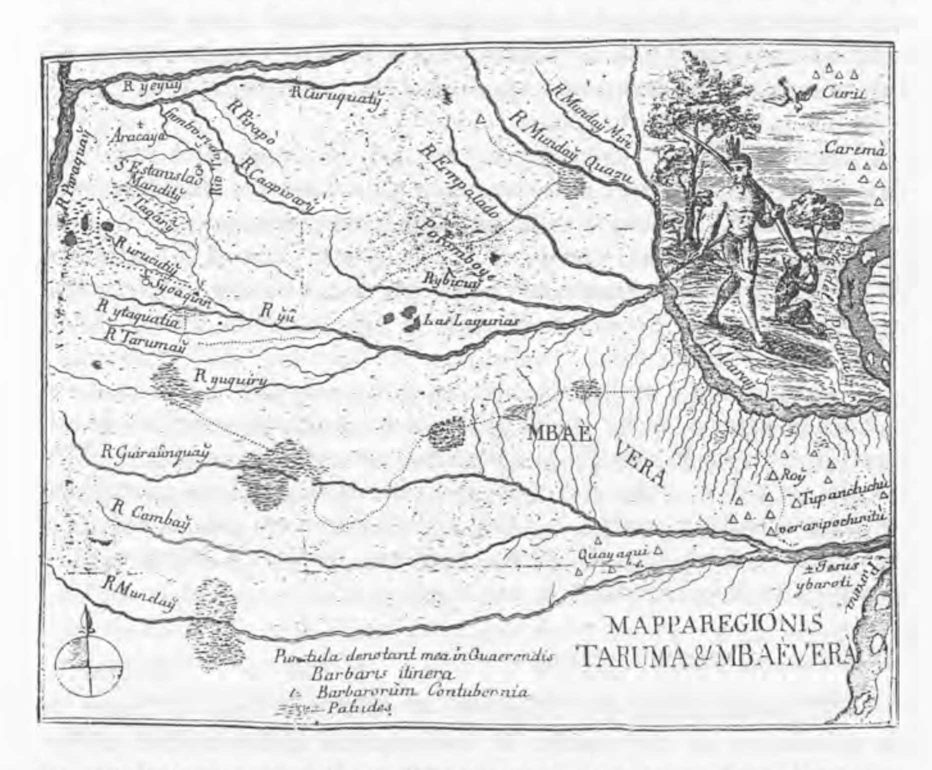


Figura 3. Mapa de la región del Tarumá y Mba'é Verá en la representación de Martin Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus,* I, Viena, 1784.

tas a una generalidad más estandarizada, como veremos al hablar del guaraní criollo paraguayo y del guaraní jesuítico.

Aun así, el relativo aislamiento de cada pueblo sobre sí contribuyó a mantener formas dialectales, que hacían que un habitante de un lugar fuese reconocido por su acento e idiotismos, como constataría Restivo. El proceso colonial, uniformador en muchos sentidos, no conseguía, sin embargo, eliminar todas las diferencias de origen.

2. Frente al proceso colonial, varios grupos guaraníes mantuvieron su libertad, refugiados en sus selvas y montes. La sociedad colonial los llamó *kaagua* o *kayngua,* esto es, los «monteses», que por habitar la selva eran tenidos por «salvajes».

Aunque se les atribuía esa unidad genérica de «selváticos», por no haberse dejado someter por la encomienda ni reducir a pueblos, estos grupos se diferenciaban notablemente entre sí. De hecho eran los descendientes no colonizados de antiguas «provincias». Estas diferencias, adivinadas desde la época colonial, sólo se tornaron más explícitas con los primeros trabajos antropológicos de J. B. Ambrosetti (1895), C. U. Nimuendajú (1914) y F. Müller (1934-35).

Fue este último quien mostró, con pruebas lingüísticas y culturales, la existencia de tres etnias entre las genéricamente llamadas *kayngua*: los mbyá, los chiripá y los paĩ. Con estas precisiones ya se podía esbozar un cuadro más preciso de la lengua tupí-guaraní. Esta división tripartita vino a complicarse con pequeñas migraciones y reasentamientos, de los que se tiene noticia desde el siglo XIX (Nimuendajú 1987: 7-16) hasta nuestros días.

El chiriguano de Bolivia, con un grupo de ellos instalado en el Chaco paraguayo, es una forma dialectal cuya historia proviene de migraciones prehispánicas. En la actualidad presenta tres variedades principales: el ava, el simba y el isoso, con sus respectivas áreas geográficas, desde el sur de la ciudad de Santa Cruz hasta dentro de la Provincia de Salta, en Argentina. *El idioma chiriguano,* de Wolf Dietrich (1986), ofrece la mejor descripción de ese dialecto.

Dialectos del guaraní paraguayo

El guaraní paraguayo, resultante de las formaciones culturales de la colonia en un movimiento de convergencia aparentemente uniforme, suele atribuirse a sí mismo un estatuto de lengua general que tal vez no tiene.

De hecho en ese guaraní paraguayo se pueden detectar hablas regionales y sociales que apuntan a una cierta dialectización. El guaraní *jopara* (ver 3.2.1) presenta características de una verdadera dialectización.

Una región del Paraguay, el Guairá, es tenida tradicionalmente como la depositaria de formas dialectales de léxico más depurado y con recursos morfológicos más apropiados. León Cadogan y Ramiro Domínguez han ilustrado, en sus respectivos estudios, varios aspectos de ese dialecto guaireño.

Por lo que respecta a otras zonas fuera del Paraguay donde el guaraní paraguayo es hablado, debido a movimientos migratorios de las últimas décadas, como son la ciudad de Buenos Aires (donde llegaron a concentrarse 600.000 paraguayos), la provincia de Misiones y su capital, Posadas, y la provincia de Formosa, en Argentina, se supone que no se ha intensificado la dialectización sino su homogeneización, ya que estos migrantes paraguayos responden a situaciones sociopolíticas exógenas similares que tienden a reducir sus eventuales diferencias de origen.

Un caso aparte lo constituye el guaraní de Corrientes, cuyo proceso colonial fue del mismo orden que el seguido por el guaraní paraguayo. En esa provincia de la República Argentina, sin embargo, el proceso de castellanización fue más intenso que en el Paraguay y la proporción de hablantes del guaraní sería apenas de un 50 %, casi exclusivamente en el campo. La situación sociopolítica ha influido ciertamente en sus características dialectales.

El corpus literario que presenta cada uno de estos dialectos es un tanto heterogéneo. Dadas las condiciones de la época es especialmente relevante la producción literaria en guaraní jesuítico. Del guaraní indígena hay ya manifestaciones suficientes, si no en cantidad, en calidad, que lo levantan a niveles de autenticidad y belleza no alcanzados por ninguna otra literatura del Paraguay. El guaraní paraguayo, sobre todo en este siglo XX, se está afirmando en volumen y calidad en publicaciones de diverso género. Estas literaturas serán tratadas en sus respectivos lugares (ver 2.3; 3.3; 4.3).

Unidad y dialectos de la lengua guaraní pueden ser visualizados en el siguiente cuadro:

LENGUA GUARANÍ		
guaraní arcaico	guaraní colonial	guaraní moderno
cario tobatí guarambaré	guaraní criollo	guaraní paraguayo
paraná uruguay tape	guaraní «jesuítico»	
guairá itatín tarumá	kayngua	chiripá (Ñandéva) paĩ (Kayová) mbyá
chiriguano		chiriguano

1.3. La lengua guaraní

La variedad de dialectos guaraníes no es óbice mayor para caracterizar la lengua guaraní como un sistema de principios y propiedades comunes, como estructura unitaria. Como decíase en el siglo XVI, es posible «reducirla a arte y reglas».

Los estudiosos del guaraní tuvieron de esta lengua una impresión global de deslumbrada admiración. La lengua guaraní lo era todo menos bárbara y pobre, dos prejuicios que solían recaer sobre las lenguas indígenas de América.

> Tan copiosa y elegante, que con razón puede competir con las de fama. Tan propia en sus significados, que le podemos aplicar lo del Gen. 2. *Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius.* Tan propia es, que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza (Montoya, *Tesoro* 1639: ff. prelim.).

Los testimonios de este tenor son numerosos y pueden haber sido suscitados por la ingenua vanidad de aquellos jesuitas que se preciaban de sus cualidades de políglotas. El juicio del padre Ignacio Chomé, de quien se decía que conocía las lenguas griega y hebrea, además de la latina, flamenca, francesa y española, y que en América supo la de los negros de Angola –aprendida en Buenos Aires–, la de los chiquitos, el quechua y sobre todo el guaraní, decía de este último:

> Confieso que después de iniciado un tanto en los misterios de esta lengua, quedé sorprendido por encontrar en ella tanta majestad y energía; cada palabra es una definición exacta que explica la naturaleza de las cosas que se quieren expresar y que da una idea clara y distinta. Jamás me habría imaginado que en el centro de la barbarie se hablase una lengua, que, según mi sentir, por su nobleza y armonía, no cede en nada a ninguna de las que había aprendido en Europa; por lo demás tiene sus delicias y sus delicadezas que piden no pocos años para que se la posea con perfección (Chomé 1732, en: D. Davin 1756: 308-309).

Lo que el gran filólogo Lorenzo Hervás y Panduro (1784: 21) resumía en una frase: «Mirabile pel suo artificio».

¿Qué valor tienen para la descripción científica de una lengua estas cualificaciones de copiosa, elegante, misteriosa, llena de majestad y energía, noble y armoniosa y, sobre todo, admirable por su artificio? A través de estas impresiones subjetivas, estos filólogos anuncian un principio de la lingüística moderna: el carácter racional y coherente, sistemático, de una estructura gramatical, en la cual el todo es más que las partes que entran en su composición. El admirable artificio, la coherencia del sistema y la fineza de sus relaciones quedarán reflejados y puestos en práctica en las "artes" de gramática surgidas de esa lengua.

1.3.1. *Sistema fonológico. Usos ortográficos*

Desde los primeros escritos en guaraní —en 1607 ya se publicaba el *Catecismo breve y cotidiano*, de Bolaños (en Oré 1607: 408-412)— la fonología del «guaraní antiguo» estaba determinada en sus líneas generales. Será, sin embargo, la obra lingüística escrita por el padre Montoya la que permitirá aprehender dicha fonología de un modo bastante más sistemático y completo (Rodrigues, Daniele 1990). La fonología del guaraní antiguo así deducida puede ser considerada como punto de partida. Son:

12 consonantes: / p, t, k, ?, tš, ƀ, g, h, m, m, ğ, r/
2 semivocales: /j, w/
12 vocales: / a, e, i, o, u, ɨ, ã, ẽ, ĩ, õ, ũ, ɨ̃/
Con los alófonos: m ∞ mb; n ∞ nd; g̃ ∞ ng; tš ∞ ts; j ∞ dž.

GUARANÍ ANTIGUO

Sistema consonántico

	bilabial	dental alveolar	palatal	velar	velar redon-deada	glotal.
oclusiva sorda	p	t	k			?
africada		c	č			
fricativa	ƀ β			ǥ γ		h
nasal	m	n		g̃ n	g̃ʷ	
flap-vibrante		r				

Sistema vocálico y semivocálico

Vocales	anteriores	centradas	posteriores
altas	i ĩ	ɨ ɨ̃	u ũ
medias	e ẽ		o õ
bajas		a ã	
Semivocales	anteriores		posteriores
	j		w

Por lo que se refiere al guaraní paraguayo moderno, el sistema consonántico presenta el siguiente cuadro, según el estudio de Emma Gregores y José Alberto Suárez (1967), con 18 fonemas.

GUARANÍ PARAGUAYO

Sistema consonántico

		bilabial	labio-dental	alveolar	palatal	velar	velar redondeada	glotal
oclus.	sorda	p		t		k	k^w	?
	sonora							
africada								
fricativa			v	s	š	g	g^w	h
nasal		m		n	ñ	g̃	$\tilde{g}^w$	
lateral				l				
flap vibrante				r				

El sistema vocálico consta de 12 fonemas, como en el guaraní antiguo, sistema por lo demás igual en todas las variedades dialectales del guaraní.

Las diferencias fonológicas entre el guaraní antiguo y el guaraní paraguayo se interpretan de este modo:

1. En el guaraní antiguo no se consideran las consonantes complejas /k^w/, /g^w/ y /$\tilde{g}^w$/, sino la secuencia de consonante + semivocal, como en /k/ + /w/.

2. No se consideró la consonante palatal nasal /ñ/ en el guaraní antiguo, sino la semivocal /j/.

3. En vez de la fricativa bilabial /ƀ/, propia de todos los dialectos guaraníes, aparece en el guaraní paraguayo una fricativa labiodental /v/.

4. Las africadas /tš, č/ del guaraní antiguo y otros dialectos fueron sustituidas por la fricativa palatal o sibilante palatal /š/.

Refiriéndose a otros dialectos, los autores presentan un cuadro fonológico sensiblemente diferente, debido por una parte a las diferencias fonéticas, pero también a diversos criterios de análisis.

El cuadro comparativo del sistema consonántico de los dialectos guaraníes aquí considerados, lo presenta el profesor Waldemar Ferreira Neto (1992) en estos términos:

Guaraní

antiguo: p t k k^w ? tš ƀ - g -- h m n j g̃ $\tilde{g}^w$ r -
Mbyá: p t k k^w ? tš ƀ - - -- (h) m n ñ g̃ $\tilde{g}^w$ r -
Kayová: p t k k^w ? š ƀ s - -- h m n ñ g g^w r -
Ñandéva: p t k k^w ? tš ƀ - - -- - m n ñ g̃ $\tilde{g}^w$ r -
Avá ñe'ẽ: p t k k^w ? (t)š v s g g^w h m n ñ g̃ $\tilde{g}^w$ r l

Se conviene en llamar *ava ñe'ẽ*, «lengua del hombre guaraní» —lengua indígena—, al guaraní paraguayo actual, aunque esta designación no sea del todo feliz.

Usos ortográficos

Más que para el establecimiento de una fonología en sí, históricamente el estudio de los sonidos del guaraní fue emprendido para «reducirlos a escritura». La ortografía propuesta por Montoya (1639) determinaría durante siglos el modo de escribir el guaraní. Perfeccionó el sistema que ya fuera usado en los primeros escritos en guaraní, como aparece en la publicación del *Catecismo* de Bolaños (Oré 1607) y en algunas copias manuscritas de la época. Las letras debían ayudar a la pronunciación y permitir la reproducción de las propiedades fonéticas de la lengua. «Los valores fonéticos de las letras y otros signos de la escritura española, conjugados con las informaciones explícitas de Ruiz de Montoya, indican la mayoría de los sonidos del guaraní...» (Rodrigues, Daniele 1990: 16). Es el caso típico de la llamada «sexta vocal», una /ɨ/ alta central, que será representada por el signo ĭ.

> Cuatro pronunciaciones tiene esta lengua muy necesarias, para hablar propiamente, cuyas notas se ponen aquí, y servirán para entender el Vocabulario, y tesoro de esta lengua. La primera pronunciación es narigal, que se forma en la nariz, cuya nota es ésta ˆ , puesta sobre la vocal que se ha de pronunciar con la nariz, como tâtâ fuerte, advirtiendo, que muy frecuentemente la sílaba narigal hace narigales la antecedente, y consecuente, ut *ñûî*, aguja. *Ahââgatú*, por *catú*, y varía el acento en breve y largo. La segunda es una pronunciación gutural, que

> se forma in gutture contrayendo la lengua hacia dentro, su nota es ésta ˘, sobre la (y) en que siempre cae, ut *taĭra*, hijo, y siempre es largo su acento. La tercera incluye las dos dichas, su nota es ésta ~ sobre la y, en que siempre cae, y se ha de pronunciar con nariz, y in gutture juntamente, como *aroỹrõ*, yo desprecio, y siempre tiene acento largo. La cuarta pronunciación es gutural contracta que se hace en dos yy, al fin de dicción, de las cuales la primera es gutural siempre ut *teĭî*, muchos. También reciben pronunciación de nariz ut *ñĭñỹî*, arrugado. Esta misma pronunciación se halla también en una y junta con u al fin de dicción *pĭû* blando. Las notas de esta pronunciación son las que están puestas en cada ejemplo (Montoya, *Arte*, 1640: f. 1).

Las reglas de pronunciación y ortografía están explicadas todavía con mayor detalle en las *Advertencias* que preceden el *Tesoro de la lengua guaraní*.

Durante el período jesuítico el sistema ortográfico se mantuvo bastante uniforme y coherente, siendo de uso general tanto en los papeles manuscritos como en los impresos de la época (ver 2.3.2). Restivo, sin abandonar el sistema creado, tiende a simplificarlo, dándole mayor regularidad.

Con la expulsión de los jesuitas del Paraguay, en 1768, los escritos en guaraní, sobre todo los producidos con finalidades administrativas, mostraron una ortografía cada vez más insegura.

La reaparición de un cierto movimiento literario en las páginas periodísticas que acompañaban la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) contra el Paraguay, introdujo un nuevo sistema ortográfico que será llamado «tradicional» y «nacionalista». La guerra de grafías, sin embargo, no hacía sino comenzar y en ella se han gastado múltiples esfuerzos. Dos criterios, no siempre explícitos, dominan las interminables discusiones y la sucesión de propuestas: adoptar como referencia básica el sistema ortográfico del español, creando recursos diacríticos cuando de él se separa la realidad fonética del guaraní; o crear un sistema ortográfico que reproduzca con sobriedad el sistema fonológico del guaraní. A cada fonema debería corresponder un solo signo gráfico; ésta era la «regla de oro» que proponía el padre Antonio Guasch y que difundió en su obra lingüística. (Guasch-Melià 1956). Con algunas modificaciones es la ortografía que hoy parece haberse consolidado en las publicaciones actuales.

Subsisten, sin embargo, puntos críticos precariamente solucionados. Se sabe que los problemas de normalización ortográfica están presentes en no pocas lenguas, incluso en aquellas cuya tradición literaria viene de lejos. La dificultad de normalizar el sistema ortográfico del guaraní en el Paraguay –los etnolingüistas ya encontraron la solución para sus escritos– proviene en gran parte de la política lingüística todavía mal definida y el lugar que debe ocupar o puede ocupar la lengua guaraní en la educación y en la tradición cultural de esta nación.

A modo de ilustración, es interesante la comparación de los tres sistemas ortográficos más importantes en la historia literaria del guaraní, el de Montoya, el llamado tradicional y el académico. Destacamos solamente los fonemas que han recibido grafías más diferenciadas. Para mayor detalle, se puede consultar la obra de Dionisio M. González Torres, *Sobre la grafía del guaraní: revisión bibliográfica desde el siglo* XVI, 1989.

Alfabeto "jesuítico"		Alfabeto "tradicional"		Alfabeto "científico"	
i (y)	*pirá, aycó*		*pirá, aicó*		*pira, aiko*
ĭ	*ĭ*	i (h)	*í*	y	*y*
â	*pôrâng*	ä	*porä*	ã	*porã*
ê	*acẽ*	ë	*osë*	ẽ	*asẽ, osẽ*
î	*pŷrî*	ï	*pirï*	ĩ	*pirĩ*
ỹ	*yporeỹ*	in	*pore'in*	ỹ	*pore'ỹ*
c+a	*acãng*	c+a	*acã*	k	*akã*
c+o	*tecó*	c+o	*tecó*	k	*teko*
c+u	*cuñã*	c+u	*cuñá*	k	*kuña*
qu+e	*teique*	qu+e	*roiquepá*	k	*teike, roikepa*
qu+ĭ	*oquĭ*	qu+í	*oquí*	k	*oky*
qua	*quaá*	cua	*cuaá*	k	*kuaa*
(-)	*bĭá*	(h)	*vyha*	'	*vy'a*
ç-c+e	*açẽ*	s	*osẽ*	s	*asẽ*
ç-c+ĭ	*ĭcĭ*	s	*ĭsĭpo*	s	*ysypo*
ç+a	*teçapĭá*	s	*sapyhá*	s	*sapy'a*
ç+o	*çoó*	s	*soho*	s	*so'o*
ç+u	*uçu*	s	*rusú*	s	*rusu*
ch	*ché*		*che*	x	*xe*
h	*pĭharĕ*	jh	*pyjharé*	h	*pyhare*
b	*chebebé*	b (v)	*rebebé*	v	*reveve*
g+u	*guatá*	g+u	*guatá*	g	*guata*
gu+i	*gui*	gu+i	*güiguá*	g	*guigua*
gu+e	*hagué*	gu+e	*jhagüé*	g	*hague*
gu+ĭ	*guĭrá*	gu+í	*guírá*	g	*guyra*
mb	*mõmbĭrĭ*		*mombyry*		*mombyry*
nd	*nde*		*ndé*		*nde*
ng	*cheãnga*		*ãnga*	ng (g̃)	*ánga, ág̃a*
m	*mõmbĭrĭ*		*mombyry*		*mombyry*
y	*yurú, iurú*	y	*yurú*	j	*juru*

Los fonemas que obligan a una opción selectiva y excluyente entre sí son (ɨ) y (j). Si se adopta la *y* para la fricativa palatal (j): *yayapo* - *jajapo,* no es conveniente que se adopte también para la sexta vocal alta central (ɨ), que será representada por la *i* con algún signo diacrítico: *ĭ, ï,* lo que a su vez trae consigo dificultades para marcar la nasalidad: *ĭvĭ* - *îvî* - *yvy; porẽỹ- pore'in* - *pore'ỹ*. Otras opciones son simplemente elecciones que no implican exclusión: jh - h; ch - x.

Nuevas propuestas y proyectos de unificación no dejan de aparecer (Canese, y otros, 1991).

Cuando en 1992, la nueva Constitución del Paraguay —entrada en vigor el 20 junio— ha declarado al guaraní como idioma oficial, junto con el español, el problema ortográfico es todavía motivo de enervantes discusiones, si bien no deja de escribirse en guaraní.

1.3.2. *Morfología y gramática*

El deseo de sacar un *arte* de gramática viene de los primeros misioneros franciscanos y jesuitas, que para ello se servirán de los consabidos modelos nebrijanos (ver 2.2.2). En esos trabajos se harán aparecer con suficiente claridad y pertinencia las categorías principales de la lengua y sus características estructurales.

> Tiene esta lengua las ocho partes de la oración, nombre, pronombre, verbo, participio, posposición, adverbio, interjección y conjunción, dirá Montoya al iniciar su *Arte* (1640: 2).

Un texto del siglo XVIII resume admirablemente las características morfológicas del guaraní.

> La voz *marangatu,* que significa 'santo' y 'bueno', con el pronombre *che* antepuesto se hace verbo neutro: «vivo santamente», que se conjuga por pronombres. Si en vez de *che* se antepone *mo,* se hace verbo activo, que ha de ser conjugado por notas (personales). Pero si entre las notas y *mo* se coloca la sílaba *ñe,* de nuevo se hace neutro: *añemomarangatu,* «me vuelvo santo». Si delante de la sílaba *ñe* se reitera la sílaba *mo, amoñemomarangatu,* de nuevo se hace verbo activo: «soy causa de que alguien se santifique a sí mismo». En vez de la sílaba *mo* y *ñe,* póngase la partícula *poro, aporomomarangatu,* y se tendrá un

> verbo absoluto: «santifico». Y de ahí que la gracia santificante se llame: gracia *poromomarangatuhára.* Y si das inflexiones a la terminación *hára,* se podrá significar la gracia que santificó, que santificará, que habría de santificar y no santificó. Quítese de nuevo la partícula *poro,* y añádase al final *uka: amomarangatuuka,* y significa; «soy causa de que un tercero lo santifique o convierta». Como se ve, el uso y la pericia es lo que se puede echar de menos, no la abundancia de la palabra para explicar, lo mismo que en el idioma castellano, cualquier asunto (Charlevoix-Muriel 1779: 556-57).

Con gran sentido lingüístico, se atribuye al guaraní, como característica principal, el recurso a la composición. Según una tipología, hoy ya poco aceptada, podría ser clasificada como una lengua más bien aislante e incorporante. Usando de nuevo una formulación antigua, se puede decir que «el fundamento de esta lengua son partículas, que muchas de ellas por sí no significan; pero compuestas con otras, o enteras o partidas (porque muchas las cortan en composición) hacen voces significativas» (Montoya, *Tesoro,* 1639: f. 1 r). Lo que será repetido por Restivo (/1724/1892: 215): «Si todas las lenguas piden especial estudio para saber bien el uso de las partículas, mucho más lo pide ésta que toda se compone de ellas».

Como si la lengua consistiera en un mecanismo compuesto de piezas íntimamente trabadas, el arte del analista consistirá en «desentrañar» sus elementos.

Antonio Tovar considera al guaraní como idioma representativo de un tipo de lengua, el amazónico, en el cual se dan rasgos de otros tres tipos: «informe», «aglutinante» e «incorporante».

> Incorporante es el modo de encerrar en la negación el verbo o el pronombre: *nda-jahá-i,* «no vamos»; *nda-ché-i,* «no soy yo». Igualmente es incorporante la posibilidad de manejar un nombre como afijo en un verbo: *a-i-po-peté,* «golpeo con la mano» (literal: mi *(a)* golpear *(peté)* de ello *(i)* (de las) manos *(po)); a-hova-peté,* «yo abofeteo» (literal: mi *(a)* del rostro *(hova)* golpear *(peté)*). En cambio un preciso y rico sistema de posposiciones (que corresponde a nuestras preposiciones y a nuestras conjunciones) recuerdan al tipo aglutinante del quechua (Tovar 1984: 200).

Como características morfológicas del guaraní, siguiendo de cerca al mismo profesor Tovar (1984: 88), puede señalarse que el verbo, es-

pecialmente el intransitivo, es marcadamente nominal. Hay sufijos que indican las características modales y temporales del verbo; sufijos de tiempo se aplican también a los nombres: *mburuvicha,* «cacique»; *mburuvichakue,* «el que fue cacique» o «excacique»; *mburuvicharã,* «el que será cacique» o «futuro cacique»; *mburuvicharangue,* «el que iba a ser cacique y no lo fue». Las principales partes de la oración son el nombre y el verbo (= lexemas), los morfemas gramaticales, generalmente sufijos, y los pronombres con «proverbos» y «proadverbios», en forma de prefijos.

En cuanto al orden de las palabras, el guaraní presenta normalmente la secuencia de S(ujeto) V(erbo) O(bjeto). Es lengua de posposiciones y presenta también el orden de N(ombre) A(djetivo) y G(enitivo) N(ombre).

Las numerosas gramáticas de la lengua guaraní, a partir de modelos específicos y con metodologías diversas han intentado describir y explicar las categorías y funciones morfológicas y sintácticas de dicha lengua con resultados varios.

La mayoría de estas gramáticas mantienen la orientación didáctica marcada por los primeros ensayos de Bolaños (1585 ±) y de Aragona (1625 ±), y que encontró en Montoya (1639) y Restivo (1724) una expresión que se ha convertido en clásica. Son ciertamente gramáticas de «traducción» para que el estudioso de la lengua «entienda y sea entendido». Estas gramáticas se forman por contraste con otras gramáticas supuestamente conocidas, como pueden ser la latina o la del romance castellano. Se supone por tanto que el aprendiz de esta lengua domina una terminología gramatical con la cual podrá establecer continuas referencias de similitud y disparidad. Se suele achacar a estas gramáticas el estar vaciadas —y viciadas— en los moldes de la gramática latina (Gregores-Suárez 1967: 21). Sin embargo, lo que ya se ha dicho del *Arte de gramática,* de José de Anchieta (1595), se aplica también a las gramáticas jesuíticas del Paraguay colonial; la latinización del guaraní por los jesuitas se reduce exclusivamente a la terminología y a la disposición de la gramática (Federico G. Edelweiss, citado in Anchieta 1990: 12).

De hecho, el mismo esquema latinizante, sirve a veces para marcar no pocos aspectos singulares y específicos de la nueva lengua, que no se encuadran en el supuesto modelo. Cuando se trata de funciones temporales, por ejemplo, aun la voluntad de hacerlas corresponder con

las categorías latinas no hace sino poner de relieve el contraste entre ambas lenguas. El gramático se ve obligado a advertir por ejemplo que «el futuro de subjuntivo se suple de estas tres maneras» (Montoya, *Arte,* 1640: 23). Si por una parte se habla de declinaciones, de caso genitivo, de gerundios y de supinos, si incluso se recurre al latín para explicar un giro de lengua especialmente difícil, el gramático reconoce con frecuencia que un sintagma guaraní excede ampliamente la traducción que de él pudiera intentarse.

Una gramática como la de Restivo (/1724/1892), muestra que la lengua guaraní, con sus peculiaridades, ha llegado a imponerse al propio gramático. En realidad en esas gramáticas no se ha pasado por alto ni ha sido dejada de lado ninguna de las características fundamentales de la lengua guaraní. El inventario de *Partículas* que adjunta a su *Arte* es el reconocimiento consciente de la distancia que hay, desde el punto de vista estrictamente lingüístico, entre el guaraní, lengua indígena, y el castellano, lengua romance.

Las contribuciones al conocimiento gramatical del guaraní quedaron prácticamente interrumpidas durante todo el siglo XIX. No se trata de ofrecer aquí la lista de trabajos de carácter gramatical de los que se dispone en la actualidad. Los *Apontamentos para a bibliografia da língua tupi-guarani,* de Plínio Ayrosa (São Paulo, 1954), así como la reseña más reciente de Germán de Granda (1988: 611-614; 624-625) ofrecen un panorama casi completo de los materiales disponibles. Se reconoce generalmente que *El idioma guaraní,* del padre Antonio Guasch, con sus numerosas ediciones –especialmente la tercera, de 1956, con muchas reimpresiones–, es como la gramática normativa y, de hecho, la más utilizada en la enseñanza. Para información, y tal vez satisfaciendo alguna curiosidad, transcribiré una página de esa gramática, donde consta la denominación creada por Guasch de una característica peculiar del sistema verbal del guaraní paraguayo:

> Atendiendo a la característica personal, en guaraní distinguimos dos grandes grupos de verbos: areales y xendales.
>
> *A. Verbos areales*
>
> Son los verbos propiamente tales. Constan de una característica personal antepuesta al radical verbal que se conserva siempre idéntico

Ndeyeupeguarã para si, chejepipe en mi mismo [illegible] peyepe a nosotros mismos. Ndehe. tu mismo [illegible], asimismo etta. Plural Peyepe a vosotros mismos [illegible] Oyepe, aquel mismo, Oyehe, por si mismo, Oyehegui, de si mismo, Oyepipe etta.

Tiene esta lengua las ocho partes dela oracion [illegible] latina, solo que en lugar de proposicion tiene posposicion porque se pone siempre despues del nombre. Aqui solo trataremos del Nombre y pro Nombre y verbo por abreviar.

Cap. 1.

Dela Declinacion delos Nombres. §. 1.

Comenzaremos por la Declinacion del [illegible] Nombre, mudando el orden [illegible] los Pronombres primitivos [illegible] personas tienen las con las quales se declinan asi.

Singular	Primeras Personas
Che, Yo.	Chebe, Ami
Cherehegua ra, Demi.	Chehegui, demi
Chebeguarãma, Parami.	Chepipe, enmi
	[illegible]
Plural exc.	Plural incl.
Ore Nosotros.	Ñande, l. Yande, Nosotros.
Orerehegua ra. Denosotros	Ñanderehegua ra l. Ya[illegible] Denos.
Orebeguarãma. Para	Ñandebeguarãma, Yande. Para.
	Ore-

Figura 4. De la *Breve Introducción para aprender la lengua guaraní,* de Alonso de Aragona; primera gramática conocida de la lengua guaraní.

para todas las personas. Ejemplo: *aguapy* (sentarse); *a,* característica personal; *guapy,* radical verbal.

Las características personales para estos verbos son:

a	yo
re	tú
o	él
ja (ña)	nosotros
ro	nosotros (restr.)
pe	vosotros
o	ellos

Modelo de conjugación

(xe) apuka	yo río
(nde) repuka	tú ríes
(ha'e) opuka	él ríe
(ñande) japuka	nosotros reímos
(ore) ropuka	nosotros reímos
(peẽ) pepuka	vosotros reís
(ha'e kuera) opuka	ellos ríen

NOTAS.—1) Con ciertos verbos en vez de *a, re, o...* se emplean las formas iantes *ai, rei, oi, jai (ñai), roi, pei, oi,* con la *i* átona. A estos verbos los llamaremos «aireales». Su conjugación, por lo demás, es completamente regular. Por ejemplo, *aisu'u* (morder): *reisu'u, oisu'u, jaisu'u, roisu'u, peisu'u, oisu'u.*

2) Si el radical verbal contiene un fonema nasal o seminasal o seminasal se cambia la característica de la primera persona del plural *ja* o *jai* en *ña* o *ñai* (formas entre paréntesis).

3) Los pronombres personales *xe, nde, ha'e...* no se usan ordinariamente en la conversación, a no ser que se quiera hacer hincapié en el sujeto del verbo.

4) La mayoría de los verbos de este grupo son activos.

5) Para expresar los diferentes tiempos del verbo no existe forma especial, supliéndose por medio de los sufijos que estudiaremos más adelante.

B. Verbos xendales

Propiamente son un mero caso de yuxtaposición. Los estudiaremos en el capítulo del verbo, porque hacen sus veces y son de mucho uso.

Provienen de sustantivos o adjetivos que mediante la yuxtaposición del pronombre se verbalizaron. Así, *xe poxy* literalmente significa «yo ira, ira mía» o «yo estoy enojado», «yo tengo ira». *Xe rasy* es lo mismo que «yo enfermo» o «yo estoy enfermo» (Guasch 1956: 114-115).

El método de B. Meliá, L. Farré y A. Pérez, *El guaraní a su alcance,* con su última edición de Asunción 1992, se ha revelado de una gran utilidad pedagógica. En los últimos años son bastantes las gramáticas de diversa índole que han sido publicadas, lo que indica el interés por el estudio de la lengua guaraní y su aprendizaje.

La mejor descripción moderna desde un punto de vista técnico y académico es la *A description of colloquial guarani,* de Gregores y Suárez (París 1967), si bien contiene fallas notables por causa de informantes poco capacitados. La *Gramática de la lengua guaraní,* de Natalia Krivoshein de Canese (1983), es un excelente manual para el aprendizaje del idioma y material de referencia por la claridad de su exposición. La *Gramática guaraní,* de Valentín Ayala (Corrientes 1990), queriendo ser exhaustiva en la descripción de todas las particularidades de la lengua, llega a ser excesivamente prolija y hasta confusa.

Las descripciones lingüísticas de otros dialectos serán tratadas en su lugar, en la cuarta parte.

Como subsidio necesario para el conocimiento de la lengua guaraní están los diccionarios, sobre todo aquellos que intentan ser algo más que un «recipiente de palabras», un *ñe'ẽ ryru,* que es el neologismo inventado para significar diccionario. Hay que reconocer que ninguno de los más recientes, producidos en este siglo, ha superado al antiguo *Tesoro de la lengua guaraní,* de Montoya (1639; con sus dos nuevas ediciones de Leipzig, y París-Viena, ambas de 1876), y de cuyo proceso de formación se hablará luego (ver 2.2.2.c). Se consultan, sin embargo, con provecho el *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano,* de Antonio Guasch, especialmente en su cuarta edición de 1961, la más completa; el *Diccionario guaraní-español y español-guaraní,* de A. Jover Peralta y Tomás Osuna (1950), también con varias ediciones y el *Gran diccio-*

nario, de A. Ortiz Mayans (1990), que llega a su duodécima edición. En todos estos diccionarios se echa de menos, sin embargo, lo que ya había logrado magistralmente Montoya: una contextualización social y cultural de las palabras, que refleje la cosmovisión de quienes hablan y se comunican en esta lengua.

Por su amplia información científica sobre la fauna y flora, y sobre los usos y costumbres de los pueblos indígenas y del pueblo paraguayo en lo que a plantas y animales se refiere, merece ser destacada la *Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos,* del doctor Carlos Gatti.

Para otros dialectos del guaraní los verdaderos diccionarios ya son más raros (ver 4.2).

Capítulo 2

LA LENGUA GUARANÍ COLONIAL

2.1 La entrada del castellano en el Paraguay y la guaranización de los criollos e «hijos de la tierra»

El uso de la lengua guaraní por hablantes no guaraníes es un fenómeno ya prehistórico: conquistados y asimilados, los chané-aruák del piedemonte andino son un caso típico de un bilingüismo intraindígena, que se prolonga hasta hoy.

El uso del guaraní por hablantes de origen europeo, como el que se inició a raíz de las primeras expediciones españolas al Río de la Plata, sin embargo, presenta otras características. Los primeros hablantes bilingües castellano-guaraní fueron, en realidad, algunos tripulantes, náufragos o desertores, de las expediciones de Juan Díaz de Solís (1515), de Sebastián Caboto (1526), de Diego García de Moguer (1528). Estos «lenguas», como serán llamados, que habían aprendido el guaraní en convivencia con la comunidad indígena que los había acogido, tendrán posteriormente un papel importante –y ambiguo– como intérpretes y guías. Por la relevancia de sus servicios, se recordará el nombre de muchos de estos «lenguas» (Arnaud 1949). Baste recordar, entre muchos, a un tal Gonzalo de Acosta, vecino de Sevilla, que hizo de intérprete en la expedición de Diego García (Zabala 1977: 74). Fue gracias a estos intérpretes que se entabló el primer diálogo «político» con los carios de la comarca de Asunción, al tiempo en que ésta era fundada como casa fuerte (1537). «Un hombre que llevábamos, que sabía la lengua, empezó a decir a aquellos gentiles... que nosotros éramos hijos de Dios y que les traíamos nuestras cosas», recordará un testigo presen-

cial, el que sería hermano jesuita, Antonio Rodrigues (Monumenta Brasiliae I: 474).

Estos «lenguas» tendrán diversas funciones: intérpretes en los procesos, guías en las nuevas expediciones, intermediarios en los tratos (Zavala 1977: 56; 74; 86). Muy pronto serían también autores de tropelías, abusos contra los indios y traiciones (Zavala 1977: 91, 133). «Ciertas personas que habían vivido y estado en la costa del Brasil, los cuales eran personas que sabían y entendían bien la lengua de estos indios, se fueron escondidamente...» (Gandía 1932: 65). En 1543 el gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca tuvo que reglamentar duramente las relaciones de los «lenguas» e intérpretes con los indígenas, pues «por experiencia se ha visto el mucho desorden que las lenguas intérpretes han tenido y tienen en rescatar y contratar con los indios, andando por sus lugares y casas, de lo cual ha resultado mucho desasosiego y perjuicio» (Zavala 1977: 120; también 122; 133). Muchos «lenguas» salían por las casas de los indios y les tomaban por fuerza sus redes, sus mujeres y cosas (*ibid.*, 123), con lo que tenían no pocas indias de servicio: un tal Juan Gutiérrez llegó a contar con 22 de ellas. Fama ingloria, ciertamente, la de estos intérpretes, primeros bilingües, que hicieron del dominio de dos lenguas el medio de su provecho personal (Zavala 1977: 196), cuando hubiera podido esperarse de su conversación un desarrollo político de la comprensión y de la amistad entre gentes de dos lenguas.

Junto a estos bilingües castellano-guaraní no tardarían en surgir los bilingües guaraní-castellano. Llegaron a bilingües aquellos infelices indios que Caboto había llevado a España y que Pedro de Mendoza quería traer de vuelta, por ser «ladinos» y poder servir de intérpretes (Zavala 1977: 76). Bilingües —pero, ¿hasta dónde?— fueron aquellos «caciques» que castellanizaron sus nombres: Pedro de Mendoza, Juan de Salazar Capitari, Francisco Ruiz Mayraru, Lorenzo Moquiraci, Gonzalo Mayraru y otros cristianos ya convertidos de la primera hora (Cabeza de Vaca 1971: 130). Pedro de Mendoza era de hecho un indio principal, que fue suegro de Irala, padre de la criada de éste, María (Zavala 1977: 131).

Éstos y otros más son los que en 1542, menos de 5 años después de la fundación de Asunción, «todos, uno a uno, vinieron a hablar al gobernador en nuestra lengua castellana, diciendo que en buena hora fuese llegado» (Cabeza de Vaca 1971: 120; 121).

Este tipo de bilingües que se produjo antes y al margen de la generación de mestizos, y cuya razón de ser era la comunicación política, ha sido generalmente descuidado al hacerse la historia del bilingüismo paraguayo. La función de intérprete bilingüe castellano-guaraní, y viceversa, continuó con diversa suerte y por muchos años en el Paraguay, si bien con frecuencia, sea por ignorancia, sea por intereses creados, esos «traductores» se tornaban «traidores» (Melià 1969: 63-65). Quienes más necesidad tuvieron de ellos a los principios fueron los misioneros y, de hecho, en algunos casos, recibieron buena ayuda de ellos —volveremos sobre ello—; los jesuitas, con todo, prescindirán pronto de sus servicios, haciéndose «lenguas» ellos mismos; se acordaban de aquel vecino de Guairá que a título de lenguaraz los acompañó y estuvo haciendo sus negocios, comprando indias y muchachos a espaldas de los padres (Montoya /1639/1989: 61). Deplorable igualmente fue sobre manera el papel de los intérpretes en la llamada guerra Guaranítica (1750-1756), por las traducciones incorrectas o tendenciosas que daban de los papeles secuestrados a los indios (Melià 1969: 65-67).

Este bilingüismo de interpretación ofrece un rasgo característico de lo que será el bilingüismo paraguayo. El guaraní es usado por los castellanohablantes con propósitos típicamente coloniales, sean éstos el ejercicio de un poder político, el intercambio comercial o la misión. Diversas serían las intenciones de los guaraníes al hablar castellano: entienden congraciarse con los recién llegados y usar la lengua de quien ya empezaba a llamarse *karai,* que se hará sinónimo de «señor».

El guaraní entra en el castellano para salir después cargado con una semántica y una nueva práctica: el guaraní de los intérpretes y «lenguas» puede ser caracterizado como palabras de la lengua, sin la lengua. Es el guaraní pensado y hablado para decir un pensamiento y una orden castellana. Creo que no es aventurado suponer que los «lenguas» convirtieron y redujeron la lengua para sí, pero no se convirtieron ni se redujeron a ella. Los «lenguas», por ejemplo, no tendrán interés por conocer y hablar la «lengua religiosa» de los guaraníes, cuyas formas de discurso y expresiones míticas les son política y religiosamente ajenas.

Hay que reconocer, sin embargo, como fenómeno singular del Paraguay, la «guaranización» amplia de los propios criollos, es decir, de quienes, aun sin ser hijos mestizos, por su inserción en la nueva sociedad paraguaya que hablaba masivamente el guaraní, necesitaban adop-

tar este medio de expresión. Dos circunstancias contribuían a ello: el amplio uso del guaraní como lengua coloquial en la casa y en la calle, por un lado; y por otro, la poca densidad de una población criolla (o peninsular) durante todo el período colonial; aspectos ambos que se han de esclarecer en las páginas siguientes. En otros términos, «la república de españoles» nunca tuvo mucho peso específico. La propia lengua castellana, aunque siempre fue la lengua oficial de gobierno, no contaba con los medios para perpetuarse y, menos, para desarrollarse.

Los documentos de archivo, aunque escasos y discontinuos, confirman el progresivo deterioro del castellano escrito desde los finales de la conquista en adelante; es decir, a partir del momento en que va disminuyendo el contingente inicial de los fundadores, y, en frase de un cronista, «van quedando pocos de los que primero aquí llegaron», lo que sucede más o menos hacia 1585. «Las gentes nacidas en España se van acabando en esta tierra», decían resignados Rojas Aranda y García Cunha, oficiales reales, en 15 de junio de 1594 (*Correspondencia de los Oficiales de la Real Hacienda*, I, Buenos Aires, 1945: 436). Los pocos venidos después de esa fecha no alcanzan a compensar el número de los que van ausentándose para siempre. Una minoría, la de los letrados, funcionarios o no, principalmente, detenta el idioma; hace de él un instrumento indispensable y privativo de relación con el exterior y trata de preservarlo de la erosión inevitable.

Esta minoría la forman, en parte, los venidos de la metrópoli o de otras provincias de América, en parte, los criollos: éstos, descendientes de familias fundadoras o llegadas luego, por lo común con misiones oficiales. Los primeros, con dificultad acceden al guaraní: se atrincheran en el castellano originario. Los segundos, educados localmente al lado de los jesuitas o franciscanos, si bien hablan —y escriben— el castellano, hablan al propio tiempo el guaraní, irremplazable en la comunicación con la masa mestiza e indígena. Los mestizos e indígenas sólo en pequeño porcentaje hablan en castellano; en juicios y cuestiones administrativas se hace a menudo necesario utilizar los servicios de un intérprete con rango legal. De este proceso de expresión, el castellano escrito, pese a los esfuerzos de sus mantenedores, sale a menudo empobrecido en su léxico, aflojado en sus coyunturas sintácticas. Revisando el archivo encontramos más de un documento en que gobernadores afligidos comunican a la metrópoli su preocupación por la medida en que el vernáculo invade la vida de relación, dificultando la

labor de la minoría letrada y administrativa. Es lo que se deduce de los *Informes* del gobernador Lázaro de Ribera y de la *Carta Relación*, del padre José Cardiel (Cardiel 1953: 224) (Plá-Meliá 1975: 8-9).

Cuando en 1625 el Cabildo de Asunción pedía a los jesuitas la erección de un colegio, daba como razón que «los hijos de los nobles conquistadores corren el riesgo de adquirir las costumbres de los indios, con grave daño» (cit. por Velázquez 1975: 30). Y entre estas costumbres reprobables, debe entenderse con toda probabilidad, la «mala costumbre» de hablar guaraní.

¿Mestizaje lingüístico?

El castellano tuvo también otras puertas de entrada en el guaraní, y fue una de ellas la de aquellos españoles que se unieron a mujeres guaraníes y cuyos hijos mestizos se supone «nacían» bilingües. «Así este hijo de dos razas aprendió dos lenguas desde su cuna», será dicho.

El mestizaje hispano-guaraní se ha tornado frecuentemente como la más sugestiva metáfora de la historia social del Paraguay, y de su bilingüismo.

No hay duda que del mestizaje se ha hecho un amplio uso ideológico, ya desde los orígenes. Se imponen, sin embargo, algunas consideraciones críticas.

Domingo Martínez de Irala, en 1541, da cuenta de la amistad de los indios con los españoles y que «éstos sirven a los cristianos con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas... y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y rozas» (DHG II: 299).

Mirado con indulgente realismo o con escandalizado moralismo, el acusado fenómeno del mestizaje fue comentado repetidamente en cartas y crónicas contemporáneas. Una antología de estas citas es de lo más sugestivo. Valga como muestra lo que decía el padre Francisco González Paniagua, en carta de 1545: «El cristiano que está contento con dos (mujeres) es porque no puede haber cuatro, y el que con cuatro porque no puede haber ocho...; si no es algún pobre no hay quien baje de cinco o de seis, la mayor parte de quince, y de veinte, de treinta y cuarenta» (cit. por Bruno I: 188. Otras citas del mismo tenor en esas páginas. Ver también Zavala 1977: 128-147, quien trata con bastante detalle el tema de «las indias del Paraguay»).

Hay que notar que el mestizaje del Paraguay se presenta indefectiblemente en un contexto de poligamia. Y esto, a su vez, determinaría sus características sociolingüísticas.

> Llamáronse luego los indios y españoles de cuñados –escribía el padre Marciel de Lorenzana, en 1621–; y como cada español tenía muchas mancebas, toda la parentela acudía a servir a su cuñado... Viéndose los españoles abundosos en comidas de la tierra y con tantas mancebas, no aspiraban a más...; y como estaban en el paraíso de Mahoma, se gobernaban a su modo» (MCA I: 163; también Bruno I: 187).

Que la población del Paraguay era casi enteramente mestiza, era la opinión más general para quien tratara del asunto, diéranse las cifras que se dieran, en una época en que la estadística demográfica era más bien una ciencia de «opiniones» (Zavala 1977: 138). No se trata de trazar aquí un cuadro de la evolución demográfica del Paraguay, diseñado –aunque no siempre convincentemente– por autores como José Luis Mora Mérida (1973), Silvio Zavala (1977: 128-149), Juan Carlos Garavaglia (1983), y de modo especial por Rafael E. Velázquez (1972; 1981) y por Ernesto J.A. Maeder, refiriéndose este último sobre todo a las misiones jesuíticas.

Se suele considerar que el contingente poblador del Río de la Plata estuvo entre 1.000 y 1.200 españoles. En Asunción, durante el siglo XVI, los vecinos españoles oscilaron entre 400 y 500. «Un pueblo de más de quinientos hombres y más de quinientas mil turbaciones», decía fray Juan de Salazar, en 1545 (cit. en Bruno I: 185), no sin sorna. Lo importante de las indicaciones demográficas es que nos dan una proporción entre «mancebos de la tierra» y españoles europeos de 6 a 1 (Velázquez 1981: 44). Y un predominio absoluto de mujeres...

Si avanzamos otro siglo, tenemos la siguiente composición poblacional del Paraguay, tal como aparece en el censo del obispo Faustino de Casas. Los 38.666 habitantes de la provincia se repartían así:

7.209 españoles	(18,6 %)
2.517 indios yanaconas	(6,5 %)
27.806 indios en pueblos	(71,6 %)
1.134 pardos	(2,9 %)
(Velázquez 1981: 49)	

Como se ve, la población que socialmente se consideraba «española» —incluyendo europeos, criollos y mestizos— estaba apenas en la proporción de 1 a 4 (*Ibid:* 50).

El Paraguay seguía siendo fundamentalmente indígena en cuanto a población, aunque la ideología de asimilación al español se hacía sentir cada vez con más fuerza, sobre todo en la ciudad de Asunción y pueblos de españoles.

> Para fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX el proceso de mestizaje había avanzado mucho y entre el 55 y el 60 % de la población tenía status de española... había logrado asimilarse a esa condición (Velázquez 1981: 57).

A manera de síntesis del movimiento general de la población entre 1682 y 1848 se puede aceptar el cuadro que ofrece Juan C. Garavaglia (1983: 201).

	1682	1761	1799	1846
Población considerada indígena	30.323	52.647	32.018	1.200
Población no indígena	8.943	32.531	76.052	237.662
Población total	39.266	85.178	108.070	238.862

Una vez más hay que repetir que no se trata de un problema de cifras, sino de ver cómo una población se define poco a poco como no-indígena, prescindiendo de sus componentes raciales (Garavaglia 1983: 204-211).

Uno de los factores decisivos para que esto haya podido suceder es que ni el color de la piel ni el hecho de hablar la lengua guaraní definirían socialmente al indígena. Pasó al status de español quien tenía deseo de hacerlo, sin que pudiera impedirlo una élite de origen europeo, incapaz de imponer comportamientos culturales exclusivos, como podría ser un vestido o una lengua.

La misma población indígena dejó poco a poco su condición de servidumbre —los «yanaconas» y «originarios» nunca fueron muchos— y podía pasar por española en el vestido y en su comportamiento social. Para ello no tenía necesidad de abandonar su lengua guaraní, porque ésta nunca dejó de ser la lengua de la sociedad colonial, aun defi-

nida políticamente por la condición de «español». Ser mestizo nuevo, y por tanto, español, no era tan difícil en ese Paraguay. Para mantener sus privilegios y espacios sociales exclusivos, los «españoles» apelarían a otros recursos. La sociedad colonial paraguaya no necesita crear «indios» para mantener distinciones y posesiones; verá aparecer, eso sí, «pobres» y «plebeyos» sometidos a los «nobles» y «pudientes» (Garavaglia 1983: 210). Se forma así un campesinado, políticamente español, lingüísticamente guaraní.

> La mayor parte del crecimiento de esta población considerada española durante el siglo XVII, es un resultado de un cambio de status y de posición social en el mundo de las relaciones sociales de producción de un gran número de indígenas (Garavaglia 1983: 211).

Con esto se consolidaba, no una de las pocas sociedades *verdaderamente* bilingües, como dice Garavaglia, sino una sociedad colonial española *preferentemente* monolingüe en una lengua indígena: el guaraní. Esto es lo que constituiría su singularidad en la América española y en los modernos Estados americanos.

Lo que en Paraguay se atribuye a mestizaje no depende de una relación biológica o racial, sino a la creación del status de español. A ello se llega principalmente por procesos sociales, culturales y económicos. La reducción del «español» a la categoría de pobre sin indios, sin séquito y sin honores, y la asimilación del indio a un status de trabajador libre, con vestido «adecuado» y con un apellido hispano, tiene lugar sobre todo en el marco de una nueva realidad socioeconómica que se está formando: el campesinado (Garavaglia 1983: 354-359).Y el campesinado es un hablante guaraní.

El español del Paraguay habla guaraní

Y el campesinado es un hablante guaraní. El castellano, dada la formación de este pueblo paraguayo, es apenas hablado, y mucho menos escrito, en el Paraguay. Son bastantes los testimonios que dan fe de este hecho lingüístico.

En una página escrita sin duda con espíritu irónico y caricaturesco, el padre José Cardiel expone la situación hacia 1758:

> El lenguaje o jerigonza que a los principios sabían no es otra cosa que un agregado de solecismos y barbarismos de la lengua guaraní y castellano, como se usa en toda la gobernación del Paraguay y en la jurisdicción de las Corrientes. En una y otra ciudad, los más saben castellano, pero en las villas y en todas las poblaciones del campo, chacras y estancias no se habla ni se sabe por lo común, especialmente entre las mujeres, más que esta lengua tan corrupta... me fue necesario aprender ésta tan adulterada lengua para darme a entender, porque la propia guaraní no la entendían, y menos el castellano; y así les predicaba en su desconcertado lenguaje. Y para que se vea lo que voy diciendo, pondré un ejemplo: esta oración: 'Ea, pues, cumplid los mandamientos de la ley de Dios, porque si no los cumplís, os condenaréis al infierno', se dice en la propia lengua guaraní: «*Eneique pemboaie Tupa ñande quaita, pemboaie ey ramo, nia añaretame iquaipiramo peicomburune*», etc. Y, ¿cómo dicen los españoles del Paraguay y Corrientes? «Neipe cumpli que los mandamientos de la ley de Dios, porque pecumplí ei ramo, peñe condenane a los infiernos». Lo mismo que si en latín dijeran: «Eia ergo, cumplite los mandamientos de la ley de Dios, porque si non cumpliveritis, vos condemnaveritis a los infiernos». ¿Quién sino el que sabe una y otra lengua castellana y latina, podrá entender esta algarabía? (Cardiel 1900: 392-393).

Para esta época ha surgido una nueva lengua guaraní de los españoles, mal normalizada en su hacerse, propia de los campesinos, aquellos «españoles» pobres de que hemos hablado, dispersos muchos de ellos por sus campos de labranza; lengua usada más por las mujeres que por los hombres, teniendo estos últimos más ocasiones de trato con castellanohablantes.

El mismo fenómeno es descrito en otros términos por el mismo Cardiel:

> En la jurisdicción del Paraguay, en que hay unos 20.000 habitantes de sangre española, no se usa comúnmente otra lengua que ésta [el guaraní], aunque mal, con muchos solecismos y barbarismos. De las mujeres pocas hay que sepan el castellano y de los varones lo saben muy mal; y esto poco que saben es porque en las escuelas [...] les obligan a puros azotes... En los pueblos de indios, que son diez, a cargo de clérigos y religiosos de San Francisco no se habla otra lengua que ésta [el guaraní] [...] y el encomendero y su familia

> suelen olvidar la lengua castellana para hablar la del indio (Cardiel 1953: 224).

Como dirá el mismo Cardiel en otro texto, los colonos paraguayos «nunca escriben cosa alguna en la lengua del indio, aun los que saben escribir, como ni nunca rezan en ella, sino en castellano» (Cardiel 1900: 389).

Para caracterizar sus peculiares y curiosas formas el jesuita Martín Dobrizhoffer habla de una «tercera lengua» en el Paraguay:

> Todo el vulgo, aun las mujeres de rango, niños y niñas, hablan guaraní como su lengua natal, aunque los más hablen bastante bien el español. A decir verdad, mezclan ambas lenguas y no entienden bien ninguna. Pues después que los primeros españoles se apoderaron de esta provincia, que antes estaba habitada por los carios o guaraníes, tomaron en matrimonio las hijas de los habitantes por falta de niñas españolas y por el trato diario los maridos aprendieron el idioma de las esposas y viceversa, las esposas la de los maridos, pero, como suele ocurrir generalmente cuando aun en la vejez se aprende idiomas, los españoles corrompían miserablemente la lengua india y las indias la española. Así nació una tercera o sea la que usan hoy en día (Dobrizhoffer /1784/1967 I: 149-150).

Lo interesante de este texto está en que sitúa el origen del bilingüismo castellano-guaraní en una relación comunicativa entre adultos, y no propiamente en una razón racial de mestizaje. Si hay dos lenguas y aun una «tercera lengua», esto proviene de que hubo una nueva sociedad, que no una nueva raza. Hay una tercera lengua porque hay una tercera sociedad.

La situación lingüística del Paraguay todavía es recordada por otro de los jesuitas que estuviera allí largos años, hasta la expulsión general de 1767.

> El idioma guaraní se emplea corrientemente entre los españoles de la ciudad de Corrientes, lo mismo que en las colonias de Villa Rica y Curuguaty. Es más, en la misma ciudad de Asunción (sede del gobernador y capital de la provincia) el P. Roque de Rivas (muerto en Faenza el 1790) explicaba en guaraní, desde un sitio elevado, los misterios de la Religión y los deberes morales, con gran aplauso y pro-

> vecho de sus oyentes, los cuales, aunque hablan el español, prefieren se les hable en guaraní, al que están acostumbrados desde niños y en el que conversan entre sí, en el campo y en sus casas (Peramás /1793/ 1946: 74).

Aquí lo que se pone de relieve es el carácter básicamente coloquial y rural del guaraní colonial, lo que no impide, sin embargo, que sea vehículo de una oratoria sacra más culta.

A principios del siglo XIX el cuadro permanecía idéntico. Félix de Azara ensaya, sin embargo, una explicación relativamente nueva del fenómeno.

> La diferencia en el origen de los españoles indicada en el capítulo anterior núm. 5, ha producido otra en los idiomas de los gobiernos de Buenos Aires y Paraguay, porque en aquél sólo se habla castellano, y en éste sólo el guaraní, sucediendo esto mismo en la ciudad de Corrientes por su inmediación al Paraguay: sólo los más cultos entienden y hablan el español. Esto tiene una excepción en la villa Paraguia (sic) de Caruguati (sic), donde los varones hablan siempre entre sí español y con las mujeres siempre el guaraní (Azara 1847: 298; Plá-Meliá 1975: 60).

¿Cómo entender ese «origen» de los españoles del Paraguay que sería diverso del que tuvieron los de la provincia de Buenos Aires y aun de otras provincias americanas?

En realidad los «españoles» del Paraguay presentan cuatro orígenes diferentes: europeos, criollos, mestizos e indígenas; pero en todos ellos lo que prevalece es su carácter político, social y económico, y mucho menos el racial.

En el Paraguay la población en términos absolutos fue siempre indígena. Si se hispaniza cada vez más, conforme aparece en diversos documentos y censos de la época colonial, ello se debe fundamentalmente a razones socioeconómicas. Hacer entrar la noción de mestizaje en una cuestión sociolingüística, como la que nos ocupa, no hace sino desencaminar los intentos de explicación. Hay que notar que los documentos de la época son más «científicos» que las lucubraciones más modernas que apelan al mestizaje. En dichos documentos raramente se hace la distinción entre español y mestizo; se hace una distinción de carácter más bien político: españoles europeos y españoles criollos. Por

su parte, la diferenciación entre indígenas y no indígenas, poco tiene de racial, ya que lo que importa es conocer el estatuto político y económico del indígena, según sea yanacona y originario —de hecho, esclavo—, mitayos que residen en pueblos de clérigos o en pueblos de franciscanos, o indios de tributo, como son generalmente los administrados por los padres de la Compañía de Jesús.

«Un hecho parece cierto: la propia palabra mestizo se utilizó muy poco», advierte con perspicacia Juan C. Garavaglia (1983: 210). Si bien es cierto que el «español», fuera europeo, criollo o mestizo, ya no se tornaba indio nunca más, los guaraníes sí se tornaban «españoles» —y después «paraguayos»— sin mediar mezcla de sangre.

Traducido en términos lingüísticos esto quiere decir que muchos españoles no sabían español por el mero hecho de haber nacido tales, mientras que el indígena que se tornaba español social y políticamente no necesitaba hablar español para lograrlo.

Hay autores (Velázquez 1981: 60) que piensan que «el pueblo paraguayo proviene del mestizaje de españoles y guaraníes». Considero más acertado decir que el pueblo paraguayo se forma en un proceso de hispanización, que abarca a no indígenas e indígenas, prescindiendo del grado genético de mestizaje. Y esto a pesar de que en el lenguaje de la época

> llaman españoles a todos los europeos y a los que descienden de ellos, aunque hayan nacido allí [mientras que] a los indios, mestizos, mulatos y todos los que descienden de negros llaman naturales (Cardiel /1780/1984: 56).

Por paradójico que parezca hay más hablantes guaraní al fin del siglo XVIII, cuando la mayoría de la población se dice «española», que cuando la proporción de españoles e indígenas era de 1 a 4, a favor de éstos, como se puede deducir del censo del obispo Faustino de Casas, de 1682, que contaba 7.209 españoles frente a 32.840 indígenas entre yanaconas —éstos sólo 2.517— e indios de pueblos.

Nunca está de más recordar la advertencia de Haugen (1973: 78):

> La analogía histórica y social entre la herencia lingüística y biológica a menudo ha oscurecido la diferencia fundamental entre ambas. Se ha confundido razas y lenguas en detrimento de unas y de otras, dan-

> do lugar a cierto tipo de racismo lingüístico que constituye la verdadera maldición de Babel. Los lingüistas tienen mayores conocimientos, pero no están exentos de culpa al haber desarrollado una terminología que habla de «familias de lenguas» y «lenguas madres», «generación de dialectos» y «linaje de las palabras». Hay toda clase de metáforas que pueden resultar radicalmente engañosas, pues en el lenguaje no existe absolutamente nada que sea idéntico a la herencia biológica. En el lenguaje no hay genes, fuera del don humano universal de las lenguas. A cada paso en el camino hubo niños que aprendieron la lengua de sus mayores a su propia manera y adultos que aprendieron y olvidaron su lengua para satisfacer las exigencias que les impusieron las necesidades sociales y políticas. No hay genes; sólo aprendizaje. Que el aprendizaje es la clave de todo el problema lingüístico resulta tan obvio que casi es una perogrullada.

Del mestizaje genético no se deduce necesariamente, ni en el Paraguay ni en cualquier otra colonia, el bilingüismo. En las colonias francesas o inglesas, por otro lado, se han creado situaciones de bilingüismo relativo, sin recurrir al mestizaje, a través de solos procesos políticoculturales. El mestizaje, de por sí, no produce ningún biculturalismo ni bilingüismo si no se dan simultáneamente otros factores propiamente culturales relacionados con los procesos de aprendizaje lingüístico. La inclusión de una concepción geneticista, si se aplicara con toda «lógica», no desembocaría en el bilingüismo, sino más bien en la lengua mezclada. Pero prefiero dejar todo este esquema por impertinente. La explicación de una mezcla lingüística en el Paraguay no es por genes, sino por aprendizaje, es decir, por historia (Plá-Meliá 1975: 34).

2.1.1 *El guaraní criollo*

La cuestión es saber qué factores contribuyeron al desarrollo del guaraní paraguayo y las características internas que éste fue tomando durante el período colonial.

Un factor decisivo fue que la lengua guaraní fue usada sólo coloquialmente por parte de los españoles y los indios que les servían. Por supuesto que el guaraní en las sociedades prehispánicas también era medio de comunicación oral, pero de uso más amplio, ya que incluía

el discurso político y el lenguaje religioso y ritual. Todo indica que estos usos cayeron en el olvido.

El guaraní que la nueva situación colonial reproducirá, adolecerá de las restricciones que a su vez lo modificarán notablemente. Como no tenemos testimonios escritos de la evolución de la lengua guaraní en el período colonial civil –para contraponerlo al guaraní de las misiones franciscanas y jesuíticas–, la evolución entre el guaraní de los carios –la población sobre la que se asentó la primera colonia– y el guaraní actual debe ser en gran parte imaginada. Algún que otro raro testimonio del siglo XVIII es un punto de referencia que sirve como comprobación parcial del sentido del fenómeno.

Por una parte estaban los cambios en la morfosintaxis y en el léxico. Estos fenómenos suelen presentar dos facetas: una pérdida parcial de los recursos propios de la lengua guaraní y la adopción de recursos del castellano. Si la pérdida de usos y recursos lingüísticos propios puede –y debe– considerarse como empobrecimiento, las interferencias y aportes provenientes del español pueden ser tenidos como una ampliación válida de la comunicación en la nueva sociedad que se estaba formando.

¿En qué consiste la pérdida?

En el campo de la fonética, el guaraní, al contacto con el español, no perdió ninguno de sus rasgos fonológicos distintivos; no se perdió la nasalización, ni vocálica ni consonántica; la llamada sexta vocal, la i central [ɨ], se ha mantenido firmemente; la oclusión glotal guarda su valor, para citar apenas aquellos rasgos más característicos del guaraní. Pero hay que preguntarse lo que puede haber pasado con la *b*, deslizando hacia *v*, y *tš* «hacia *š*. Las pérdidas, a veces sustituidas por equivalentes del español, pero muchas más veces simplemente eliminadas, se manifiestan sobre todo en el campo de la morfosintaxis.

Si se compara el uso de «partículas», generalmente de carácter adverbial y conjuncional, que figuran todavía en la gramática compuesta por el padre Restivo (/1724/1892) con las que constan en el *Diccionario Castellano-guaraní,* de Antonio Guasch (1961) –y adviértase que este último está animado de un afán restaurador un tanto arcaizante–, se percibe la notable caída en desuso de muchos de aquellos recursos morfosintácticos. Lo mismo ocurre si la comparación se establece con los diversos dialectos del guaraní tribal. Una prueba significativa la ofrece el *Diccionario Mbyá,* de León Cadogan (1992).

Un hablante del guaraní paraguayo carece hoy de competencia lingüística para interpretar textos antiguos, en la forma como se han conservado en los escritos de las Misiones, o textos indígenas de las sociedades llamadas tribales. Esto era ya patente a mediados del siglo XVIII, cuando se pudo constatar documentalmente que los hablantes del guaraní paraguayo eran incapaces de traducir fielmente ciertos papeles escritos en las Misiones, dando lugar a interpretaciones falsas.

Durante la llamada guerra Guaranítica (1753-1756) la impericia de los intérpretes era irritante.

> En el ejército había muchos españoles que sabían la lengua de los indios por ser naturales del Paraguay y de las Corrientes, donde, aun entre el vulgo español es vulgar esta lengua; pero la hablaban muy mal, haciendo un desconcertado mixto de guaraní y castellano, de suerte que ni los indios los entienden bien, ni ellos a los indios, y a veces, siendo intérpretes, dicen *sí* por *no,* y *no* por *sí,* como sucedió muchas veces en el progreso de las funciones del ejército (Cardiel /1780/ 1984: 122).

Es cierto que la dificultad provenía en buena parte del diverso universo semántico de dos sociedades que política y culturalmente se habían distanciado entre sí, aunque dijeran hablar la misma lengua guaraní. Un documento traducido paralelamente por un intérprete criollo y por un misionero muestra en casi cada una de las líneas un contrasentido, o, por lo menos, una imprecisión semántica, debido en gran parte al desconocimiento del juego morfosintáctico por parte del intérprete (en detalle pueden verse varios ejemplos en Melià 1969 I: 67-70).

Pero es sobre todo en el campo del léxico donde el nuevo guaraní de la sociedad paraguaya adquirirá una fisonomía propia con sus numerosos neologismos e hispanismos. Ahí también se da una pérdida irreparable de lexemas, de palabras, que nunca más volverían a ser usadas. Son sobre todo las relativas a denominaciones de realidades culturales propias de la vida indígena precolonial, en sus objetos y en sus acciones. Pero también hay que reconocer que hubo un trabajo muy creativo en la resemantización de ciertos vocablos y en la adopción de hispanismos, que llegan a guaranizarse hasta tal punto que casi se pierde conciencia de su origen extraño. Marcos Morínigo, en su obra hoy

clásica, *Hispanismos en el guaraní* (1931), elaboró un diccionario de esos préstamos de español que por su parte tiene el valor de una verdadera sociología del lenguaje y de sus procesos históricos. Con buen criterio, Morínigo no trata de términos españoles que un guaraní hablante puede usar eventualmente, sino de «aquellos hispanismos que son considerados por los guaraní parlantes como voces de su propio idioma y cuya significación no es para ellos un problema» (Morínigo 1931: 46).

Que una lengua se transforme, y se modifique, que pierda el uso de ciertos recursos y adopte otros nuevos, y que esto se haga de un modo más acelerado y amplio en el contacto con otra lengua, no es un fenómeno extraño en la historia de las lenguas. La aparición del guaraní de los colonos, que puede ser calificado metafóricamente de «tercera lengua», aunque en realidad es un nuevo dialecto, no debería suscitar ninguna sospecha lingüística, si no entraran en juego una serie de factores preocupantes.

La nueva lengua guaraní colonial ya no puede ser pensada en sí misma, sino como complemento del castellano por las interferencias morfosintácticas y los préstamos del léxico que de él recibe. Pero hay más: son los campos semánticos y las formas del discurso los que en adelante se reparten en áreas bastante exclusivas. Lo que se refiere a la vida pública será dicho en castellano; la vida doméstica se expresa en guaraní. No siempre será fácil delimitar lo que se entiende por vida pública y por vida doméstica, pero se pueden establecer oposiciones pertinentes que connotan los diversos campos.

El guaraní colonial es hablado tanto por hombres como por mujeres, pero el grueso de las modificaciones, con sus préstamos de español, parece que se hizo más por vía masculina; conocían el español más hombres que mujeres. Este criterio, sin embargo, no es decisivo ni exclusivo. En los hispanismos del guaraní hay un número considerable de préstamos de connotación semántica más bien mujeril; el mundo colonial, con sus novedades y cambios tecnológicos e institucionales, llegaba a todos los rincones de la vida doméstica.

Careciendo, pues, de un corpus documental que pueda servir de base para el guaraní colonial no misionero, se hace muy difícil trazar una historia lingüística de este mismo guaraní y establecer etapas y fases en la formación de sus características. No estamos en condiciones de fechar los cambios lingüísticos, que ciertamente fueron dándose

paulatinamente y que reflejarían peculiares factores históricos y culturales.

Pero ahí están los resultados de la entrada del español en el guaraní, que analizaremos más detenidamente al considerar este guaraní paraguayo actual.

2.1.2 *La iglesia en el Paraguay y sus prácticas lingüísticas*

El uso de la lengua guaraní como instrumento de catequesis cristiana está documentado desde el principio de la colonia. En la recién fundada casa-fuerte de la Asunción, en 1537, el primer capellán de su iglesia, el cura Francisco de Andrada, queriendo «sembrar la palabra de Dios y su santa doctrina en estas gentes paganas», había comenzado la predicación y el catecismo «por lengua intérprete», como él mismo recuerda años después en carta de 1545 (DHG II: 415-418).

> Nos pusimos al trabajo otro sacerdote y yo, enseñándoles a persignar y santiguar y las oraciones de la santa madre Iglesia, predicándoles nuestra santa fe católica y reprendiéndoles sus vicios, conviene a saber: que no comiesen carne humana y se apartasen de sus parientes que tenían por mujeres, y de otros vicios... Y esto les decía por lengua intérprete que entendía muy bien la suya y ellos la nuestra, que es un hijo del Capitán Gonzalo de Acosta... y así de esta manera los enseñé y prediqué por espacio de un año y más... no dejando hasta ahora el trabajo de la santa doctrina (DHG II: 416-417).

La realidad parece haber sido menos satisfactoria. Una carta exactamente contemporánea levanta serias críticas sobre la actuación de los clérigos, que «aun entre los indios ponen confusiones» (Gerónimo Ochoa de Eizaguirre, 1945, en DHG II: 453).

No sin fundamento, Félix de Azara supondrá, al considerar esa época, que, dadas las condiciones de la incipiente sociedad colonial, la idea de cristianismo transmitida se reducía a bien poca cosa (Azara 1809 II: 203-204; 1969: 253).

> Los españoles conservaron su religión, y cuando entendieron el idioma de los indios les dieron con la mejor voluntad una idea del cristianismo. Pero esto debía reducirse a bien poco, pues los maestros

> apenas sabían lo necesario y su atención se dirigía principalmente a la reducción y civilización de los indios a fin de procurarse criados útiles... En estos primeros tiempos los eclesiásticos no hicieron nada... Ignoraban casi todos la lengua y aún no se había redactado un catecismo (Azara 1969: 253).

«Por ser tierra pobre, que no tiene oro ni plata» (CA I: 18), la penuria de sacerdotes era notable, lo que repercutía en la poca dedicación a «la doctrina de los naturales» (Bruno I: 265; CA I: 86; Bruno I: 262ss), que, si bien eran bautizados, continuaban «ignorantes de los misterios de nuestra religión» (Lozano 1754 I: 72).

El trabajo lingüístico sobre el guaraní llevado a cabo por la acción sociocultural de la predicación y catequesis cristiana, que después tendrá una importancia decisiva, debe ser considerado en los primeros 40 años de establecimiento colonial, muy precario y poco relevante.

La situación cambia significativamente con la actividad misional, de los franciscanos primero, y de los jesuitas, después.

Fray Luis Bolaños, «gran lengua»

Entre los factores históricos que más influyeron en la peculiar formación del guaraní colonial está el uso que hicieron de la lengua para fines de predicación y nueva socialización los misioneros.

Los nuevos planteamientos y prácticas misioneras que iniciaron los franciscanos hacia 1575, sobre todo a través de fray Luis Bolaños y sus compañeros, iban a traducirse en cambios lingüísticos de importancia. La misión por «reducción», que consistía en juntar a los indios en pueblos en vistas a una vida más «política» y una enseñanza de la doctrina más eficaz —las «reducciones» eran llamadas también «doctrinas»—, tuvo en el uso de la lengua guaraní un instrumento decisivo.

> De los que sacaron de los montes donde estaban metidos más de treinta o cuarenta años alzados y rebelados en sus ritos y malas costumbres, con su predicación y buena doctrina los aseguraron y atrajeron a la dicha religión, con sus mujeres e hijos, donde juntaron entonces al pie de quinientos indios de doctrina que hoy están con mucha policía y poblados con casas cubiertas de teja... (Molina 1954: 497) (Obra franciscana).

Por lo que se refiere a la predicación en lengua guaraní los documentos señalan a fray Alonso de San Buenaventura y fray Luis Bolaños como los primeros en servirse sistemáticamente de ella.

El aprendizaje y un cierto dominio de la lengua fueron considerados por estos misioneros como fundamento necesario para su misión. Para ser entendidos y comprendidos asumieron con seriedad el trabajo lingüístico.

Fue fray Luis Bolaños quien trabajó de un modo especial esta lengua, a pesar de las dificultades propias de los inicios. La competencia lingüística de Bolaños se tornó proverbial. Se dice de él que es *gran lengua*; de cuyos conocimientos y anotaciones se aprovecharán otros misioneros, entre los cuales los jesuitas. «Ha sido maestro de todos en la lengua guaraní», certificaba el jesuita Juan Romero, en 1610 (AGI, Charcas, leg. 146; ver Pastells I: 181; Meliá 1969 I: 15). «Es la persona a quien se debe más en la enseñanza de la lengua de los indios, por ser el primero que ha reducido a arte y vocabulario, y traducido en ella la doctrina, confesionario y sermones», testifica igualmente el provincial de los jesuitas, Diego Torres Bollo (AGI, Charcas, leg. 146; Pastells I: 178).

A su vez fray Bolaños, en el período de aprendizaje, fue ayudado por dos jóvenes franciscanos criollos, fray Juan de San Bernardo y fray Gabriel de la Anunciación, quienes, aunque no indígenas ni mestizos, por la conformación lingüística del Paraguay que ya hemos visto, tenían al guaraní como lengua materna y eran ya bilingües. Según Bolaños, fray Juan de San Bernardo, «era muy gran lengua» (Molina 1954: 389, 394, 395; Oro 1934: 154; Meliá 1969 I: 15).

Es interesante hacer notar ya desde esta época la aplicación del término reducir para indicar tanto la reducción de indios a pueblos, como la reducción de la lengua a arte y vocabulario, dos operaciones de gran trascendencia política y cultural, que se desarrollan y se afirman dialécticamente: reducción social y reducción lingüística son un instrumento privilegiado para cualquier proceso político.

Diversos escritos, como la *Crónica* de Córdova Salinas, atribuyen a Bolaños la elaboración de «un *Arte,* que por su humildad no dio a la estampa» (Medina 1892: 32) y que habría sido publicado después por el provincial de los jesuitas, lo que históricamente no es exacto. Está fuera de duda que la supuesta gramática de Bolaños nunca fue impresa y es muy probable que permaneciera a nivel de anotaciones

còne, haè emonà haguàma rehè, Ieſu Chriſto àra cañi, ramo oùne, yandepàbè, recocuèra rehè, oyerurèbo yandèbe, haè egñi ràma rehè, teò nguèra opacatù, oycobè yebi,ne, haeramonè.

P. Haè gñi yñangaypàbae cuèra, maràpe heconinè, añaretàme yhohaguamey,ma rehène? R. Ycaraybimbaè, oñemongaray vcahàba añò, tuparay,ramo, haè ſancta Madre Yglesia membiramo, ocarayhàba rehè oñemoyngohàba, egñiñò, añangagui, oyepi,ci,tòhabetè.

P. Marà eyàbo pe, ſancta Madre Ygleſia ererae? R, Caray pàbè, tupà vpé, yñemo no ongàba, haepàbe rubichàbamo, Ieſu Chriſto recòni, haè pay Papa abè, i,bi,pe hecobia rete.

P. Haè gñi ycaraybaè cuèra, ocaraybirè yñangaypàramo, marà pe heconinè, añaretàme yhohagùamey,ma rehè ne? R. Oñemombeù catù nanganè, abarè vpé, oangaypapaguèra mboaci, catuhàpe.

P. Haè emonà hecòramo, ohò te pe i,bapenè? R. Ohò nanganè, tupà yandepuaytàba, ſancta Madre Yglesia yande puaytàba abè, omboayè catù tapiaramo. Ang año nangà. Tuparay,hù catù, mbaè pàbè açocè. Hae yande pàbè, yande yeay,hù nungà, yandeyoay,hù catù.

Eſte traslado eſtà conforme con el original.

Fr. Luys Bolaños.

Inſtruction para los Confeſſores del Obiſpado del Rio de la plata acerca de las coſas en que ſuele auer mas peligro, y difficultad, dada, y mandada guardar por el Reuerendiſſ. Señor Don Fr. Martin Ignacio de Loyola Obiſpo del dicho Obiſpado.

1 PRimero, que los Capitanes, y ſoldados, que ſe vuieren hallado en guerras injuſtas, ſabiendo, ò deuiendo ſaber que lo eran, por ſer contra la inſtruction, y orden de ſu Mageſtad, laqual deuieran mirar, ò informarſe de quien les pudiera dezir la verdad, eſtan obligados à reſtituir inſolidum todo el daño, robos, y muertes, que en ellas ſe hizieron.

2 Que los que penſaron ſer la guerra juſta, y deſpues de hecha ſupieron ſu injuſticia, eſtaran obligados à reſtituyr ſolamente la parte, que les cupò.

3 Que los Confeſſores deuen obligar à los Gouernadores, Capitanes,

tanes, y ſoldados à que de aqui adelante en los deſcubrimientos, y nueuas poblaciones guarden la inſtruction de ſu Mageſtad, y no la queriendo guardar, no los abſueluan.

4 Que los que han traydo de ſus repartimientos Indias, ò muchachos, ò muchachas contra la voluntad de ſus padres, parientes, ò cacique (aunque ſean huerfanos) tienen obligacion a los reſtituyr luego à ſu tierra, y cacique.

5 Que los Capitanes, y gente de guerra, que han ſacado ſeruicio por fuerça de pueblos de Indios encomendados, ò no encomendados, no auiendo los Indios cometido delicto, que mereciesse tal caſtigo de les quitar ſus hijos, y mugeres (aunque lo ayan hecho con orden de Gouernador) que los Confeſſores los obliguen a que pongan en libertad al dicho ſeruicio, para que ſe buelua a ſu tierra, y lo auien, y ayuden para que pueda yr ſin peligro, y ſatisfagan el agrauio paſſado con darles algunas coſas, y pedirles perdon. Y los particulares que ſin orden de gouernador ouieren hecho lo ſuſo dicho, tendran muy mayor obligacion.

6 Que los que han hecho venir à ſeruir muchachos, ò viejos de menos, ò mas edad de la que el Gouernador tiene ſeñalada en ſus ordenanças, eſtan obligados à les pagar el dicho ſeruicio, y à no los traer mas de oy adelante.

7 Que los que ſe han ſeruido de mas numero de Indios de mitta de la que el Gouernador juſtamente ouiere taſſado, deuen pagar a los Indios la demaſia, que en eſto vuiere auido, ſegun lo que el Gouernador ouiere taſſado valer el ſeruicio de vn Indio cada dia. Y ſi fuera de la mitta ouieren occupado algunos Indios en ſus pueblos, ò en otra parte en hazer garauata, yerua, ò otras coſas, que tambien los deuen pagar ſegun queda dicho. Y la miſma obligacion tendran el Gouernador, Teniente, ò juſticia, que mandare traer Indios de los repartimientos, para que trabajen en obras de la republica.

8 Que los que han comprado ſeruicio robado de Indios Guayucuues, Payaguaes, ò Zarruas, tienen obligacion à hazer penitencia de ello, y de la occaſion que han dado a los dichos robadores para perſeuerar en ſus crueldades, y guerras injuſtas; y à tratar al dicho ſeruicio como à gente libre; y ſi fuere de algun repartimiento, ò de otra parte donde ſin mucha difficultad ſe pudiere boluer, ſe deue reſtituyr à ſu tierra, y cacique. Y la miſma obligacion tendrà el que lo ouiere comprado de otro Eſpañol, que ningun dominio adquiere ſobre el, y no lo podrà lleuar contra ſu voluntad a otra ciudad, ò prouincia, antes deue procurar reſtituyrlo à ſu tierra, y cacique, como arriba ſe dixo.

9 Que el que vendiò el dicho ſeruicio, tiene obligacion a reſcatarlo,

Figura 5. Dos textos fundamentales de la Iglesia paraguaya del siglo XVII: el *Catecismo breve del Concilio de Lima,* traducido por Bolaños, y la *Instrucción para Confesores,* del obispo Martín Ignacio de Loyola, publicados en el *Rituale, seu Manuale Peruanum,* Nápoles, 1607, por fray Luis Jerónimo Oré.

didácticas personales. Es lo que da a entender una carta del jesuita Francisco de San Martín, de 1610, él mismo por entonces, aprendiz de guaraní:

> Preguntando al padre Lorenzana que si tenía algo que ayudase para saber la lengua, entre sus papeles hallamos cosas de mucha importancia, de lo que se debe lo más, al padre fray Luis Bolaños (ARSI, Parag. 11; f. 69 r.).

El padre Lorenzana mantuvo siempre una gran admiración por el trabajo lingüístico de Bolaños: «Ha domesticado parte de ella (la lengua guaraní) un padre franciscano descalzo, gran lengua, gran siervo de Dios y amigo nuestro» (CA I: 44; Melià 1969 I: 95).

El trabajo lingüístico más importante de Bolaños fue, sin embargo, la traducción del catecismo, para lo cual sus conocimientos y su práctica en el uso del guaraní lo tenían suficientemente preparado. Se trata de un texto de singular trascendencia, que puede ser considerado como símbolo de un momento histórico, de un proceso cultural y de una nueva realidad sociopolítica y religiosa.

El texto del catecismo que iba a ser convertido en lengua guaraní, vino con toda seguridad con el obispo fray Alonso Guerra. Éste llegaba a Asunción en setiembre de 1585, habiendo salido de Lima una vez terminado el tercer Concilio limense (1583). El obispo traía, sin duda, una copia manuscrita de algunos de los textos catequéticos preparados en dicho concilio, como el que tenía por título *Catecismo breve para rudos y ocupados*.

En la carta que el obispo Guerra escribía al rey, en 26 de abril de 1586 (AGI, Aud. de Charcas 138, f. 3; ver Bruno I: 278-280; Necker 1979: 86), dice que se preocupó

> en dar catecismo en romance (esto es, en castellano) para que se tradujese en la lengua más general que se usa en estas provincias en lo que se trabajó mucho y muchos días con los mejores «lenguas» que se hallaron y por ser la cosa más importante a que vine... y porque la lengua es tan bárbara y tan corta, no sólo aun para tratar las virtudes de la policía humana, fue menester sudar mucho y revolver el romance por muchas partes para que acertasen las lenguas (=los intérpretes traductores) con vocablos que explicasen razonablemente y con buena diligencia de los indios el ministerio que tratábamos... Es-

> tuve presente —continuará diciendo el obispo— a cartilla y catecismo breve, ayudando hasta que se acabó, a Dios gracias, doctrina suficiente en su propia lengua para la más gente de este río y provincias... Lo que nunca se había intentado por su mucha dificultad, al cabo de cincuenta años y por otros estorbos.

Aunque no es nombrado aquí, se sabe por otros documentos que el principal responsable de la traducción de este catecismo fue fray Luis Bolaños. El Sínodo de Asunción, de 1603, manda que los curas enseñen la doctrina en guaraní y «tengan la Doctrina y Catecismo que hizo el Padre Fr. Luis de Bolaños». El texto, cuando por primera vez se publicó en el *Rituale, seu Manuale Peruanum,* de Luis Jerónimo Oré (Nápoles 1607: 408-412) traía la indicación expresa de que «está conforme con el original. Fr. Luys Bolaños». En la tradición catequética de la iglesia del Paraguay nunca hubo dudas al respecto, como consta nuevamente en el Sínodo de Asunción de 1631 (Melià 1969 I: 29; 34). El hecho se constituyó en argumento usado por los jesuitas, cuando el obispo fray Bernardino Cárdenas les acusaba de usar en el catecismo «palabras hereticales»; era bien fácil mostrar con toda clase de pruebas escritas y testimonios orales que la traducción primera del catecismo era de Bolaños (ver Meliá 1969 I: 138-142). En el libro de Nicolás Yapuguai, *Explicación de el Catecismo,* impreso en el pueblo de S. María La Mayor, en 1724, figura con destaque el *Rezo que compuso el Ven. padre Fray Luys de Bolaños,* que no son sino las oraciones tradicionales de la vida cristiana en su versión guaraní.

Es cierto que Bolaños no era el autor único del texto guaraní, pues fue secundado por otros «lenguaraces» de la época. Ahí estuvieron de nuevo fray Juan de San Bernardo y fray Gabriel de la Anunciación, «hijos de la tierra» que fueron también «los que pusieron en la lengua de los indios el catecismo y oraciones para que lo entendiesen mejor» (ver Molina 1954: 396; Meliá 1969 I: 63), debiéndose recordar también al capitán Bartolomé Escobar, famoso conocedor del guaraní y que era consultado por Bolaños sobre la propiedad de algunas palabras que se ponían en dicho catecismo (Meliá 1969 I: 64).

La determinación del autor que tradujo el catecismo puede ser considerada, sin embargo, como una cuestión secundaria. Por su forma y por su contenido, el Catecismo en guaraní es una obra rica en connotaciones y capaz de múltiples lecturas.

5. — Explicacion / de el / catechismo / en lengua guarani / por Nicolas Yapuguai / con direccion / del P. Paulo Restivo / de la Compañia / de Jesus / *(Viñeta grabada en cobre que representa á Nuestra Señora con su hijo en los brazos).* En el Pueblo de S. Maria La Mayor. / Año de MDCCXXIV.

4°. — 13 × 19 centimetros. — Port. — v. en bl. — Aprob. del Ordinario dada en Buenos-Aires á 19 de Abril de 1722, y licencia del provincial P. Ludovico Reca, datada en Córdoba en 25 de Noviembre de 1722, 1. p. s. f. — Prefación al lector, 1 p. s. f. — Rezo que compuso el P. franciscano Fr. Luis de Bolaños y mandado guardar por la sinodal de este obispado del Paraguay: Pp. 1-4. — Padre-nuestro. — Avemaria. — Credo. — Mandamientos de la ley de Dios. — Id. de la Iglesia. — Sacramentos. — Acto de contrición. — Otro acto de contrición del Autor. — El alabado. Al pié de la pág. 4 una viñeta *(cul de lampe)* grabada en cobre que representa á un angelito alado.

REZO

QUE COMPUSO

EL VEN. PADRE FRAY LUYS DE BOLAÑOS
De la Orden Serafica de San Francifco
y mandado guardar por la Sinodal
de efte Obifpado de el
Paraguay.

Santa Cruz raăngaba rehe orcamotareỹmbara hegui orepĩ-ʒĩrõ epe Tupà oreyara, Tuba, hae Taỹra, hae Efpiritu Santo rera pĩpe. Amen IESUS.

Padre nueftro:

Orerubă ỹbape ereĩbae ymboyerobiaripĩramo nderera marăngatu toico, tou ndereco marăngatu orebe, tiyaye nderemimbotara quie ỹbipe ỹbape yyayoñabé, orerembiú arañabonguara emeẽ curi orebe, hae ndeñỹrõangâ ore yñangaipabaecueraupe orereçecomeguâbaraupe oreñỹrõmunga, eypotareme angaipa pipe oreá, orepíʒĩròepe catu mbaepochĩagui. Amen IESUS.

Ave Maria:

Tupâ randeraăiro MARIA, nderĩnĩhẽ Tupâ gracia rehe, Tupã nandeyara ndeyrũnamo oico, ymombeúcarupĩramo ereico cuña pabeagui, ymombeúcarupĩramo abe oico ndemembĩra IESUS. Santa MARIA Tupãʒĩ marăncỹ eñemboe anga ndemembira upe ore yñangaipabae rehe, agn, oremanõmbotaramoabe, Amen IESUS.

A Cre-

Pp. 5-152 con una letra inicial de adorno: Doctrina I proemial: Del nombre cristiano y necesidad que tenemos de saber la doctrina cristiana. — Ejemplo. — Doctrina II proemial: De la señal de la Santa Cruz. — Ejemplo. — *(En la pág. 13 viñeta con un canastillo de flores).* — Tratado I: Del simbolo de la fé. Doctrina I. Credo. — Doctrina II: De la existencia, unidad y trinidad de Dios. — Ejemplo. — Doctrina III: de los otros atributos divinos. — Ejemplo. — Doctrina IV: Prosigue la misma materia. — Doctrina V: Prosigue la misma materia. — Ejemplo. — Doctrina VI: Patrem omnipotentem creatorem cœli & terræ. — Doctrina VII: De la creacion de los ángeles. — Doctrina VIII: De los ángeles buenos. — Ejemplo. — Doctrina IX. — Doctrina X: De la creación y pécado del primer hombre. — Doctrina XI: Prosigue la misma materia. — Doctrina XII:

Figura 6. La traducción de las oraciones de la vida cristiana, por Bolaños, en la *Explicación de el Catechismo en lengua guaraní,* de Nicolás Yapuguay, Santa María la Mayor, 1724.

El Catecismo de Bolaños es como el acta fundacional de la literatura guaraní paraguaya, en cuanto variedad que poco a poco se diferencia del guaraní de los indígenas. Es un guaraní que viene trabajado por estructuras políticas, económicas y religiosas que no son ya las de las sociedades indígenas en las que había vivido y se había movido hasta entonces la lengua guaraní y sus dialectos.

El Catecismo de Bolaños es un texto de transición entre dos formas de ser y de pensar lo religioso. Es una traducción: una «conversión» de lengua española en lengua guaraní, como haría notar certeramente el primer editor del texto, Jerónimo Oré (1607). Una traducción de este tipo obligaba, de hecho, a aventuradas opciones, sobre todo en el campo semántico, de graves y duraderas consecuencias socio-lingüísticas.

En primer lugar está la introducción de hispanismos específicos. *Santa Cruz, Espíritu Santo, gracia,* son las primeras palabras documentadas de una larga serie que se irá acrecentando y aumentando cada vez que se entra en dominios que el traductor piensa intraducibles. La lengua guaraní es invitada a abrir sus puertas a novedades absolutas para las cuales no tendría posibilidades de expresión en sí misma.

El fenómeno de los hispanismos en el guaraní marcará el dialecto que llamamos paraguayo, no sólo ni principalmente en el campo religioso, sino en los dominios relacionados con la nueva «civilización», con sus nuevas realidades institucionales en lo político-social y sus innovaciones técnicas, sin excluir el afán imitativo de palabras y frases castellanas porque «suenan bien».

Otro recurso que está presente en el Catecismo de Bolaños es el de los neologismos, que va junto con los traslados de sentidos. Palabras como *Tupã, teko marangatu, karai,* con los significados nuevos de «Dios», «reino» (de Dios) y «cristiano», respectivamente, son ejemplos de este tipo de solución lingüística. Aun utilizando palabras en la lengua guaraní, se tiende a darles contenidos semánticos en consonancia con las nuevas realidades coloniales. Las palabras en guaraní dejan de ser palabras del guaraní. En el caso de la palabra *Tupã,* su sentido originario de «dios del trueno», divinidad secundaria y generada de otro en la cosmogonía guaraní, se absolutiza para ser la denominación del Dios único y primero de la religión cristiana. De ahí se pasa a derivados que suponen ya el cambio semántico y cultural realizado. *Tupãsy*

designará a la Madre de Dios y, como sinónimo, la Virgen (y hasta cualquier doncella); *Tupã* o será la «casa de Dios» y templo cristiano.

A modo de ejemplo va aquí la versión en guaraní del Padrenuestro con su traducción literal:

Santa cruz ra'angava rehe, ore amotare'ỹmbáragui, ore pysyrõ epe.	Santa cruz imagen por, a-nosotros no-nos-quieren-bien-de, a-nosotros libra.
Tupã ore jára, Túva, Ta'yra, Espíritu Santo réra pype. Amen, Jesús.	Dios nuestro Señor, Padre, Hijo, Espíritu Santo nombre en. Amén, Jesús.
Ore Rúva, yvápe ereĩvae, imbojeroviaripýramo nde réra marangatu toiko.	Nuestro Padre, cielo-en estás-el-cual, el-que-ha-de-ser-tenido-en-crédito tu nombre santo sea
Tou nde reko marangatu oréve. Tijaje nde rembipotára kie yvỹpe, yvãpe ijaje jave.	Venga tu modo-de-ser santo a-nosotros. Cúmplase por-ti lo-querido aquí la-tierra-en, el-cielo-en se-cumple conforme
Ore rembi'u ára ñavoguarã eme'ẽ kuri oréve.	Nuestra comida día cada-para da ojalá a-nosotros
Nde ñyrõ ore iñangaipávae upe ore rekomeguãhára upe, ore ñyrõ nungá;	Tú desenójate nosotros los-que-somos-bellacos con, con-nosotros los-que-tienen-modo-de ser-malo con, nosotros nos-desenojamos como
eipotareme angaipa pype ore'a.	quieras-no bellaquería en caigamos
Ore pysyrõepe katu mba'e pochýgui. Amen, Jesús	A-nosotros libra bien fantasma colérico-de. Amen, Jesús.

Esta traducción, que sigue de cerca el valor con que se presentaban las palabras guaraníes en el siglo XVII, debería dar una idea del modo como puede haber sonado en el oído guaraní esa oración que después será repetida todos los días en el pueblo-reducción.

El *Catecismo* da cuenta todavía de otra operación sociolingüística más profunda, que es la forma del discurso y los contenidos del texto. No sólo se ofrece una nueva doctrina y un cuerpo de creencias diferente, sino que la opción afecta profundamente al lenguaje en sí. El misionero y el catequista proponen un texto fijo, por preguntas y respuestas, que es, a su vez, la reproducción adoptada de un texto general, que sería válido para todos los indígenas. Con ello se modifica sustancialmente la producción de la palabra, que pasa a tener otros «dueños». El dirigente religioso no es ya más el «cantor»: *oporaíva;* el padre de una familia extensa: *pa'i* o *ñande ru;* o alguno de esos profetas itinerantes, «mago» o «hechicero», según los casos. El dueño de la palabra religiosa es ahora el sacerdote católico, un predicador o un catequista, que se expresa no a través del canto y la danza –formas tradicionales del lenguaje religioso guaraní– sino a través de la «doctrina», repetida y memorizada. Es cierto que junto a este texto del Catecismo, hay otras formas de lenguaje y de lengua, como la predicación y algunas partes de la liturgia que también se hacían en guaraní, pero estas formas seguían los mismos esquemas lingüísticos.

Es curioso que, aparte este texto del Catecismo, no conocemos otro escrito religioso producido en el ámbito del Paraguay «criollo». Sin embargo, hay referencias de que las Ordenanzas de Hernandarias, con fecha de 29 de noviembre de 1603, fueron pregonadas en los idiomas castellano y guaraní (Furlong 1962: 87).

En los pueblos de indios, regidos por los frailes franciscanos o por curas del clero secular, no se desarrolló una literatura en lengua guaraní. La lengua usada era sin duda la lengua guaraní con aquellos hispanismos, neologismos y formas de discurso que anunciaba el texto del Catecismo, y que se extendían analógicamente a otros campos de comunicación. No nos queda, sin embargo, documentación escrita al respecto, sino algunos papeles en forma de cartas que los indios guaraníes de esos pueblos dirigieron a las autoridades; los que se conservan son de bien entrado el siglo XVIII y principios del XIX y muestran el proceso del guaraní paraguayo que se estaba gestando, si bien todavía mantenían formas que en el guaraní paraguayo actual han caído en desuso y que se han hecho en muchos casos ininteligibles.

El Catecismo de Bolaños, significa lo que será la práctica lingüística de la Iglesia paraguaya durante todo el tiempo colonial. Éste fue el texto que se rezó y repitió en los templos, que los adultos escucha-

Figura 7. Copia manuscrita del *Catecismo Limense,* traducido al guaraní por fray Luis Bolaños, según consta en *Testimonio del Cathecismo y Oraciones de la lengua guaraní, del Paraguay,* en la Biblioteca del Museo Mitre.

ron y los niños aprendieron de memoria en todos los pueblos de indios, incluidos los de los jesuitas. Nunca se creyó necesario modificar este texto mientras hubo pueblos de indios cristianos, aunque tal vez muchas de sus expresiones se tornaban arcaicas para los mismos indios. Los dos Sínodos de Asunción, el de 1603 y el de 1631, los habían aprobado y puesto como texto principal y fundamental.

Con el tiempo, otros textos religiosos fueron producidos y publicados, pero todos ellos suponen en su elaboración y en su uso preocupaciones y tratamientos análogos a los que habían orientado la traducción del Catecismo de Bolaños. Son traducciones para la conversión y para la «reducción»: conversión del hombre, conversión de la lengua.

La infiltración de hispanismos, la formación de neologismos, la creación de un nuevo lenguaje en vistas a nuevas formas de decir y a nuevos contenidos serán características de las prácticas lingüísticas de la iglesia del Paraguay, la única productora de literatura en lengua guaraní durante el período colonial, aunque no la única en influir en la formación de la lengua guaraní paraguaya.

2.2. El guaraní jesuítico

Otra variedad de guaraní dialectal fue la que se formó en las llamadas Reducciones jesuíticas.

En el mundo colonial hispánico del siglo XVI la reducción significaba un proyecto político y civilizador. Se pretendía juntar a los indios en poblados porque se decía que no podían ser humanos y mucho menos cristianos los indios que vivían «esparcidos y sin forma política en los montes y campos». La realidad mostró bien pronto que, debajo de esta forma humanística, la reducción estaba destinada a integrar a los indios en el sistema colonial, política, cultural y económicamente. La reducción se manifestó también como el método más adecuado para realizar la misión, sobre todo porque aseguraba la práctica de la «doctrina» para los indios convertidos y nuevos cristianos. Reducción, misión y doctrina llegaron a ser sinónimos.

El régimen de reducción, ya instaurado en el Paraguay por los franciscanos desde 1580, recibió con los jesuitas nuevo impulso y ganó extensión, a partir de 1610. La acción de los jesuitas se abrió sobre dos

frentes, por donde casi no había pisado el español: el Guairá y la cuenca del Paraná medio y del Uruguay hasta el Tape.

No se trata de hacer aquí la historia de estas Reducciones. Para una visión general de esa historia pueden consultarse las obras de Hernández (1913), Furlong (1962), Armani (1977; 1982) o la más reciente de Palacios y Zoffoli (1991). En los primeros 25 años fueron fundados unos 43 pueblos, en los cuales se congregaron no menos de 150.000 indígenas. Las Reducciones de guaraníes administradas por los jesuitas llegaron a tener una población de 141.182 personas, en 1743. Para esta época esa «República guaraní» contaba con 30 pueblos.

Un fenómeno de tal envergadura tenía que tener consecuencias culturales de consideración. El intento de conversión religiosa del indio se convertía a su vez en plan de transformación social y cambio cultural, que pasaba necesariamente por la lengua. Si el indio guaraní era «reducido», tenía que ser «reducida» también su lengua. Se formó así una lengua guaraní que llegó a ser propia y característica de las Reducciones jesuíticas y que puede ser llamado «guaraní jesuítico». Cómo se formó, qué expresiones tuvo y cuál fue su alcance en la configuración del guaraní paraguayo es lo que pretendemos averiguar.

2.2.1. *Los jesuitas, filólogos del guaraní*

Los jesuitas, que ciertamente miraron con prejuicios muchos de los hábitos y costumbres indígenas y que consideraban como «superstición» e incluso práctica diabólica las creencias y ritos religiosos de los guaraníes, tuvieron respecto a la lengua una clara actitud de aceptación y admiración que no hizo sino crecer con el tiempo, a medida que se conocían los «secretos» y el «tesoro» escondido en dicha lengua guaraní.

A los primeros jesuitas que entraron a formar Reducciones les decía su provincial, padre Torres Bollo, que «el examen particular será de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios» (Hernández I: 581), y «a esta lengua se atienda con sumo cuidado siempre, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminencia» (en Hernández I: 585). La motivación principal para esta posición es que «la lengua que hablaréis os hará parecer uno de ellos (de los indios)». El aprendizaje y el uso de la lengua indígena

en la misión ya era una práctica común entre los jesuitas del Brasil y del Perú, de donde llegaron los primeros padres al Paraguay (ver Meliá 1969 I: 38-46).

Pero junto con la motivación de carácter misionero se desarrolla entre los jesuitas un verdadero entusiasmo cultural hacia la lengua en sí misma.

> Treinta años he gastado entre gentiles y con eficaz estudio he rastreado lengua tan copiosa y elegante, que con razón puede competir con las de fama. Tan propia en sus significados, que le podemos aplicar lo del Gen. 2 *Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius.* Tan propia es, que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza (Montoya, *Tesoro,* 1639: ff. prelim.).

Los jesuitas admiraron la lengua guaraní, la colmaron de alabanzas, le atribuyeron no sé qué divino origen, conforme a ciertas teorías de la época, y tuvieron para con ella políticas de preferencia y privilegio. De forma casi abusiva, se apropiaron de la lengua y la hicieron suya. La estudiaron, la usaron, la cultivaron, le dieron el rango de una lengua general y «civilizada». En el aspecto de la lengua, lo guaraní se hacía jesuítico, si bien esta empresa estaba llena de ambigüedades y preñada de peligros, tanto para los jesuitas como para los guaraníes; lengua tan ambiciosa estaba destinada a morir, como veremos. También en la lengua se escondía la tentación de utopía.

> Es sin controversia de las más copiosas y elegantes que reconoce el orbe y con razón puede competir con las que tienen más fama, cuando en sentir de varones peritos en ambos idiomas, cede en poco al griego y se aventaja a otros muy aplaudidos, causando justa admiración, que en tanta barbarie, como era la de la nación guaraní, cupiese tan admirable artificio y tanta propiedad en expresar los conceptos del ánimo (Lozano 1754 I: 259).

La idea de que la lengua en sí supera estructuralmente a la propia cultura estaba, al parecer, bastante extendida entre los jesuitas, sobre todo del siglo XVIII.

> Os confieso que después de haber sido un tanto iniciado en los misterios de esta lengua, me sorprendí con encontrar en ella tanta majes-

> tad y energía; cada palabra es una definición exacta que explica la naturaleza de la cosa que se quiere expresar y da de ella una idea clara y distinta. Nunca me hubiera imaginado que en medio de la barbarie se hablase una lengua, que, a mi juicio, por su nobleza y armonía, no queda atrás ciertamente de ninguna de aquellas que había aprendido en Europa; por lo demás tiene sus encantos y delicadezas que requieren muchos años para poseerla perfectamente (Chomé 1864: 44-45; Peramás 1946: 29-30).

Bella, elegante, misteriosa, llena de majestad y de energía, noble y armoniosa, tal era la lengua guaraní para esos jesuitas. «Mirabile pel suo artificio», dirá de ella el «padre de la filología» moderna, Lorenzo Hervás y Panduro (1782: 248), en su *Idea dell'Universo.* Con marcado platonismo los jesuitas convertirán el arte interno de la lengua guaraní en prueba teológica.

> La elegancia y el artificio de la lengua guaraní robustece la opinión de aquellos (entre los cuales se cuenta Platón en su *Cratilo*) para quienes las lenguas no son invenciones humanas, sino don singular otorgado por Dios a los hombres... Domingo Bandiera, misionero en un tiempo entre los indios Chiquitos, cuya lengua es todo artificio y, en ciertos aspectos, más rica y completa que la griega y latina, asombrado ante esta comprobación, escribió que esto sería imposible si no tuviese su origen en el mismo Dios, como ocurrió en la Torre de Babel. Lo mismo opina de las demás lenguas de los indios. A la verdad, si entre los salvajes hubiésemos encontrado el arte de la tipografía en toda su perfección, diríamos que era un milagro; ¿por qué, entonces, no decimos lo mismo de las lenguas? (Peramás 1946: 29).

Éstas y otras expresiones encomiásticas (Meliá 1969 I: 82-90) se inscribían dentro de una política reduccional que, si por una parte juzgaba al indio como todavía no enteramente humano, le reconocía una potencia transformadora notable a través precisamente de la lengua. La lengua guaraní sería el lugar de un diálogo cultural que haría posible aventajar a los indios en vida política y humana. Se trataba de usar bien la lengua, que la capacidad ya estaba dada de antemano. «Se podrá echar de menos uso y pericia, pero no abundancia de palabras para explicar cualquier asunto» (Charlevoix-Muriel 1779: 557).

Con frecuencia y en diversas partes de América se había dicho que las lenguas indígenas eran «pobres», que vehiculaban idolatría y supers-

ticiones, que eran incapaces de expresar convenientemente las verdades «altas» y «bellas» de la fe católica (Melià 1969 I: 25-27). Los jesuitas del Paraguay, como se ve, desarrollaron una argumentación opuesta.

> La falsa opinión en que están los indios de incapaces, ha dado fingida excusa de aventajarlos en la doctrina cristiana a los que por oficio tienen obligación de enseñársela, si bien la experiencia muestra lo contrario (Montoya 1640, *Catecismo*, ff. preliminares).

La apropiación del guaraní por los jesuitas tiene varias explicaciones que van desde el orgullo personal hasta la instrumentación político-religiosa de una lengua. Hay complacencia en aprender una lengua que por tantos motivos honra al que la aprende. Por su perfección y dificultad —supuesta o real— el guaraní recompensaba ciertamente los esfuerzos y tiempo a ella dedicados. Una buena lengua supondría buena capacidad intelectual en el cultor de esa lengua.

Cuando los jesuitas estaban en condición de expulsos en Italia, después de 1768, se convertirán en verdaderos filólogos de la lengua guaraní, con nostálgica gratuidad para con una lengua con la que tanto se habían identificado; sus «papeles» servirán para el estudio y comparación de lenguas (Clark 1937). Cuando estaban en el Paraguay, sus trabajos lingüísticos eran llevados a cabo con intenciones sociopolíticas y religiosas más prácticas.

Pero, con una visión que hoy se considera determinante en sociolingüística, los jesuitas no sólo aprenden la lengua guaraní para saberla, sino para utilizarla; no sólo para entender, sino para ser entendidos. Como se aplican a la reducción de los guaraníes, se aplican igualmente a reducir la lengua. Si el jesuita acepta escuchar la palabra del indio, no renuncia, sin embargo, a su tarea reduccional.

2.2.1.1. La reducción jesuítica del guaraní

a) La reducción a escritura

La reducción de la lengua guaraní a escritura se fue dando a lo largo del siglo XVI y tuvo, como hemos visto, en los franciscanos sus principales promotores y usuarios. Una ortografía bastante coherente y

adecuada estaba, pues, establecida cuando los jesuitas comenzaron sus tareas misioneras y reduccionales.

Debe concederse, sin embargo, a los padres Antonio Ruiz de Montoya y Alonso de Aragona la reestructuración y perfeccionamiento de la misma ortografía que empezó a ser usada en numerosos escritos, algunos de ellos pronto publicados y así divulgados.

El licenciado Gabriel de Peralta elogia al padre Montoya por «sacar a luz lengua tan excelente, que parecía imposible poderse reducir a escritura» (en Montoya 1639, *Tesoro* ff. prelim.: Aprovación). La ortografía establecida en esa época será seguida, con eventuales modificaciones de detalle, durante todo el período jesuítico; los propios indios guaraníes, cuando escriban —y lo harán con frecuencia— adoptarán naturalmente la misma escritura. En diversos archivos —Archivo Nacional, de Madrid; Archivo de Simancas; Archivo General de la Nación y Museo Mitre, de Buenos Aires; British Museum, y aun otros— se conservan cartas e informes de los guaraníes, entre los cuales hubo pendolistas notables. Volveremos sobre ello al hablar de la literatura indígena reduccional.

Mediante la reducción a escritura la lengua guaraní adquiría el prestigio de la letra, incluso impresa, que sin duda contribuyó a darle un rango de lengua culta y estandarizada que no siempre alcanzarían otras lenguas indígenas. Por desgracia, el problema de la grafía guaraní, ya solucionado, surgió de nuevo al ser abandonado el sistema jesuítico y hasta hoy las nuevas propuestas no han alcanzado un consenso pleno, como se ha visto al hablar de los usos ortográficos (1.3.1).

b) La reducción gramatical

Si el aprendizaje de la lengua guaraní por los no-guaraníes —aquellos primeros «lenguaraces»— se había hecho en la espontánea comunicación cotidiana con la sociedad guaraní en la cual se encontraban inmersos, el método no podía satisfacer a personas como los misioneros, que pretendían un aprendizaje más sistemático, más preciso y más rápido de la lengua. Fray Luis Bolaños habría redactado un cuerpo de notas gramaticales para la enseñanza de la lengua a otros. Fue «el primero que la ha reducido a arte», reconocerán los jesuitas (AGI, Charcas, 146).

El trabajo de reducción gramatical, sin embargo, no podía haber alcanzado su perfección ni satisfacer a todos. No es extraño que los

jesuitas —muchos de ellos expertos gramáticos en los colegios de Europa donde estudiaron y hasta enseñaron lenguas clásicas— se hayan aplicado, repetidamente, a intentar nuevas «artes» de la gramática guaraní. Los testimonios sobre ese inacabable trabajo de reducción gramatical aparecen con frecuencia. «El padre San Martín ha tomado la lengua con tantas veras que la ha reducido a arte, cosa que hasta ahora no se había acabado de hacer con perfección», anotará el provincial de los jesuitas acerca de uno de los misioneros de la primera época (CA I: 87).

El padre Marciel de Lorenzana deber ser considerado el primero de los gramáticos jesuitas de la lengua guaraní. Desde su llegada a Asunción (1593) habrá estado en relación con Bolaños, aprovechando sus conocimientos de la lengua.

Compañero de Lorenzana fue el padre Alonso Barzana, de legendarias dotes lingüísticas. Había compuesto gramáticas y vocabularios de cinco lenguas, y entre ellas de la guaraní.

Del modo como procedían los jesuitas en la tarea de hacer «artes», es un ejemplo la carta del padre Francisco de San Martín en que habla de sus recursos y métodos.

> Yo he procurado entender algo, y habrá como ocho días que le di, como dicen, en el chiste, a las conjugaciones. Entendí el arte del Brasil (refiriéndose al *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil,* hecha por el padre José de Anchieta y publicado en Coimbra, en 1595). Voyle a la margen poniendo sus notillas, para entenderme y juntamente preguntando al padre Lorenzana que si tenía algo que ayudase para saber la lengua y entre sus papeles hallamos cosas de mucha importancia, de lo cual se debe lo más al padre fray Luis Bolaños y para que vea vuestra reverencia cómo ayuda todo lo que se tomó para servir a Dios, me vino a ayudar grandemente una regla del griego, porque en esta lengua griega hay muchas contracciones y en esta guaraní muchas más...en el griego habiendo concurso de vocales se pierde alguna, de lo cual hay muchas reglas... *oga,* etc. casa verdadera; *ogete; tuba katu,* padre verdadero: *tuncatu.* Por esta y otras razones no se entiende mucho de lo que hablan, aunque se entiendan los vocablos, cada uno por sí» (ARSI, Parag. 11 f. 69 r-v).

La actividad lingüística de los jesuitas en la época de la fundación de Reducciones se sabe que fue bastante intensa. Además de los padres

Lorenzana y San Martín, el padre Diego González Holguín, famoso conocedor de lenguas andinas, también intentaba hacer gramática, al mismo tiempo que se dedicaba a copiar los sermones que había traducido el padre Roque González (Melià 1969 I: 98). Se pensó incluso en crear una escuela de lengua guaraní en el pueblo de San Ignacio, lugar indicado por su cercanía a Asunción, sus condiciones económicas y «por estar aquí lo más acendrado de esta lengua» (Blanco 1929: 661). Estaba ahí además el padre Roque González, hijo de la tierra, que para la época era sin duda el mejor conocedor del guaraní entre los jesuitas. Sus trabajos de traductor –escritos perdidos, lamentablemente– eran tenidos en mucho. «Muy gran lengua» era; sin embargo, un tanto hosco y poco amable cuando se trataba de enseñar a sus compañeros (Blanco 1929: 667). La escuela de lengua guaraní no parece, pues, haber cristalizado.

Pero lo que más se echaba de menos, todavía en el siglo XVII, era un diccionario, catecismo y «arte», que el General de los jesuitas, desde Roma, deseaba ver impresos, tal vez en Europa, por ser los costos menores (Melià 1969 I: 98).

La primera gramática de la lengua guaraní que se conoce es la del padre Alonso de Aragona, que quedó inédita hasta su reciente publicación, en 1979. Esta gramática ha de ser anterior a 1629, cuando su autor fallecía. Titulada *Breve introducción para aprender la lengua guaraní,* es un método dirigido a los «principiantes», construido sobre las categorías universales de las lenguas que los clásicos encontraban en la estructura del latín y que también se habían aplicado al castellano. Lo que se pretende es «entender y ser entendido»; los esquemas gramaticales expuestos han de ayudar a ello. Como tantas gramáticas de la época es un arte para la traducción. Sin embargo, aunque elaborada desde esa perspectiva de traducción, la gramática de Aragona no se reduce a marcar analogías y correspondencias entre las estructuras del latín y el guaraní, vaciando esta lengua en los moldes pretendidamente universales de aquella. Aragona releva numerosos contrastes específicos y propios de la lengua indígena y hace notar las diferencias incluso estructurales del guaraní (Meliá, en Presentación, de Aragona 1979: 9). Al final dirá: «Esto baste de arte y reglas, porque la más general y cierta es hablar y oir hablar al indio» (Aragona 1979: f.35).

La primera gramática impresa fue la del padre Antonio Ruiz de Montoya. El *Arte de la lengua guaraní* salió a luz en Madrid, en 1639.

Como la gramática de Aragona, de la que es contemporánea probablemente en cuanto a su composición, la de Montoya se destina a los mismos «principiantes» a los que no sólo ofrece las reglas para entender y expresarse, sino indicaciones sobre la psicología indígena. Y, como siempre, es el uso, incluso el uso regional, el que hará la regla.

Una vez impresa la gramática de Montoya, se constituyó en el libro de texto con el cual aprendieron la lengua guaraní los numerosos jesuitas que, de casi todas las naciones de Europa, venían a trabajar en las Reducciones.

Para fines del siglo XVII se hacía sentir, sin embargo, la necesidad de una gramática más actualizada e incluso más completa que la de Montoya. En todo ese tiempo no habían faltado los gramáticos que discutían tal o cual punto de morfología o sintaxis, no sin «contienda» y acaloramiento. El padre Paulo Restivo tomó sobre sí la redacción de varios trabajos lingüísticos que, por modestia, casi siempre presenta como simple reescritura y segunda edición de la respectiva obra de Montoya: *Arte de la lengua guaraní por el P. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesús con los escolios, anotaciones y apéndices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía, sacados de los papeles del P. Simón Bandini y de otros.* El título de esta nueva gramática es de por sí elocuente. Más notable es todavía que fue impresa en los talleres de un pueblo misionero, Santa María La Mayor, en 1724, por manos de los guaraníes.

La intención pedagógica es siempre la misma.

> Para condescender a las instancias de algunos padres a quienes les estuve enseñando esta lengua recién llegados, hice los años pasados un Arte copioso de ella, siguiendo el método que nos dejó el venerable P. Antonio Ruiz de Montoya» (Restivo 1890: 3).

Las gramáticas de Restivo —un *Arte de la lengua guaraní,* de 1696 (manuscrito conservado en Granada), una *Breve noticia,* de 1718 (editada en Stuttgart en 1890) y el *Arte,* de 1724— son de hecho muy latinizantes; se procura hacer coincidir las categorías de esta lengua guaraní, «muy artificiosa y dilatada», con las del latín y del castellano. Se adoptan, pues, los esquemas de declinaciones y conjugaciones, con genitivos, gerundios y supinos. Con referencias al latín se explica a veces un giro especialmente complejo del guaraní. Aun así, no faltan en Restivo análisis lingüísticos que hacen ver lo que el guaraní tiene de irre-

ARTE
DE LA LENGUA GUARANI
POR EL P. ANTONIO RUIZ
DE
Montoya
DE LA COMPAÑIA
DE
JESUS
Con los Eſcolios Anotaciones
y Apendices
DEL P. PAULO RESTIVO
de la miſma Compañia
Sacados de los papeles
DEL P. SIMON BANDINI
y de otros.
En el Pueblo de S. MARIA La Mayor
El AÑO de el Señor MDCCXXIV

Figura 8. Una de las gramáticas impresas en los talleres de las Reducciones jesuíticas.

ductible y original. Más aún, el *Arte* de Restivo trae algunas notas sobre dialectología y sobre la evolución de formas gramaticales y semántica. No sólo recoge observaciones y aportes de otros jesuitas, sino que se muestra atento a lo que ha sido el dicho particular de un indio, de una vieja o de un niño. El buen uso es la primera y más importante regla. Las gramáticas de Restivo son, en resumen, un método didáctico para principiantes; teniendo en cuenta las formulaciones gramaticales de sus predecesores y tomando como base las categorías del latín y del castellano, verifica su validez escuchando al indio, ya que es el uso —el buen uso— la regla suprema que permitirá llegar a un enriquecimiento de normas y matices (Meliá 1969 I: 106).

La obra de Restivo, aunque se presente como complemento de la de Montoya, es en realidad una nueva construcción. Aragona y Montoya querían sacar el «arte» de una lengua que era la general de los indios del Paraguay, pero que todavía era la hablada por grupos que apenas se habían integrado en el proceso colonial, y que tenían modos de hablar particulares y diferenciados. Restivo, por su parte, expone el estado de una lengua que por varios motivos ya puede ser llamada guaraní jesuítico. Aunque la vida uniforme en los pueblos jesuíticos no hiciera perder del todo las diferencias dialectales de las poblaciones originarias que los componían, los jesuitas habían inducido durante décadas a una cierta común forma de hablar, usada por los padres en sus sermones y adoptada probablemente en las escuelas de misión. La existencia de esa lengua está documentada en numerosos escritos del siglo XVIII, salidos no solo de la pluma de los padres, sino de indios particulares y secretarios de cabildos. Lo cierto es que para principios del siglo XVIII el guaraní jesuítico o misionero conforma una realización lingüística distinta del guaraní paraguayo en gestación y del guaraní de los grupos que han permanecido libres en la selva.

Después de las de Restivo sólo conocemos otra gramática jesuítica. El padre Francisco Legal, criollo paraguayo, la compuso estando ya en el exilio, en Italia, después de 1768. Se trata apenas de un resumen de la de Montoya y su intención es mostrar lo esencial del sistema guaraní. «Deseó el mundo lenguas nuevas, en que aparezca algún nuevo artificio». Los jesuitas expulsos, no con poca nostalgia, recordarán sus lenguas indígenas y, exponiendo sus elementos gramaticales, servirán a la ciencia filológica que se estaba construyendo gracias sobre todo al padre Lorenzo Hervás y Panduro, quien a su vez mantenía una ac-

tiva correspondencia con muchos de esos «americanos» (Meliá 1969 I: 106-108).

La reducción a gramática acababa, pues, por la misma causa que le había dado principio: sin indios por reducir no había lengua por reducir. Pasaría más de un siglo hasta que la lengua guaraní fuese objeto de un nuevo esbozo gramatical.

c) Reducción a diccionario

Los autores que se aplicaron a reducir la lengua guaraní a arte, casi todos, la redujeron también a vocabulario. «Dar la propiedad de los vocablos y manifestar la significación de los términos», habría sido el éxito de Bolaños. No sabemos si habrá comenzado por los vocablos que significan las partes del cuerpo humano, recurso que suele ser habitual en quienes empiezan a jugar con las correspondencias entre dos lenguas; los nombres de las partes del cuerpo humano del otro que tengo delante de mí se desdoblan fácilmente en mi cuerpo y en mi lengua. Los vocabularios se amplían hasta abarcar las correspondencias entre objetos, acciones y modos de ser. Curiosamente, los vocabularios, que habrán sido las primeras tareas lingüísticas emprendidas por los estudiosos del guaraní, son las piezas que, sin embargo, menos se han conservado. El primer *Vocabulario de la lengua guaraní* conocido es el publicado por Montoya, que va junto con su *Arte*, de 1640.

Hay otro *Vocabulario de la lengua guaraní, compuesto por el Padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesús, revisto y augmentado por otro Religioso de la misma Compañía. En el Pueblo de Santa María La Mayor. El año de MDCCXXII (1722).* Ya se adivina que su autor es el padre Restivo, modestamente escondido detrás de su admirado Montoya.

Ambos vocabularios, en su pretendida simplicidad de ofrecer palabras guaraníes que correspondan al castellano, deben servir al misionero para traducirse en lengua indígena y ser entendido correctamente.

Los vocabularios son apenas la llave de paso para adentrarse en la otra lengua, que se desplegará con su admirable riqueza y complejidad en los *diccionarios*, que están hechos con otra estructura y otra intención. También aquí el primer diccionario conocido y publicado es el *Tesoro de la lengua guaraní*, de Montoya, de 1639, una obra cumbre de

la lingüística americana. En la «dedicación» de este Tesoro está contenida la idea que de la lengua tiene Montoya:

> Dio finalmente fin a este trabajo el tiempo de treinta años que he gastado entre Gentiles, y con eficaz estudio rastreado lengua tan copiosa y elegante, que con razón puede competir con las de fama. Tan propia en sus significados que le podemos aplicar lo del *Gen 2: Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius.* Tan propia es, que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza... Intitulé Tesoro, porque procuré vestirle con algo de su riqueza, que mi corto caudal ha podido sacar de su mineral rico.

Las palabras de este diccionario, gracias a las frases y dichos con que son explicadas, pierden la abstracta neutralidad de la sola nomenclatura y reflejan situaciones de vida guaraní típicas y originales. El Tesoro así formado es en realidad la mayor suma etnológica de la vida guaraní. Surgen alrededor de las «dicciones» recogidas, escenas en que se reflejan los más diversos aspectos de la cultura guaraní. Siguiendo el rastreo de las connotaciones, de las asociaciones y oposiciones expresadas a propósito de una palabra se puede reconstruir gran parte de una etnografía guaraní. La lengua guaraní contenida en el Tesoro nos da las cosas «vestidas de su cultura». Las diversas clases de barro —a modo de ejemplo— se convierten en diversos objetos de cerámica, cada uno con su proceso de confección propio y con formas, tamaños y usos diversos. Todo esto se puede deducir manejando las respectivas palabras claves como *ña'eũ,* «barro negro de loza»; *ña'ẽ,* «cosa cóncava»; *ña'ẽmbe,* «chato, plato»; *yapepo,* «olla». Y así, prácticamente, de todos los campos culturales de la vida guaraní, con una excepción notable: apenas fueron registradas las palabras relativas a religión guaraní; y cuando ello se hace, se las coloca en contextos, y con traducción peyorativa.

De hecho el Tesoro, de Montoya, no esconde su intención de ser un instrumento de transición cultural y religiosa: las palabras y las cosas de una sociedad pueden —y deben— pasar a ser las palabras y las cosas de otra sociedad nueva. En este proyecto de refundación semántica, que sólo podía tener éxito si toda la nueva sociedad caía bajo una amplia y constante planificación unitaria —y éste era el caso de las Reducciones jesuíticas—, había, sin embargo, varios niveles de trabajo lin-

TESORO
DE LA LENGVA
GVARANI.
COMPVESTO POR EL PADRE
Antonio Ruiz, de la Compañia de
IESVS.
DEDICADO A LA SOBERANA VIRGEN
MARIA

SANABILES
FECIT NATIONES
ORBIS TE
RRARVM, SAP. Cap. 1.

CONCEBIDA SIN
MANCHA DE
PECADO ORIGINAL.

Con Priuilegio. En Madrid por Iuan Sanchez. Año 1639.

Figura 9. El primer gran diccionario de la lengua guaraní, por el padre Antonio Ruiz de Montoya.

LENGVA GVARANI. 263

nos ha de coger Dios poniendo los buenos aparte. Yparábog pȉra oacátuâcotȉ omõȉne, pondra a los buenos a ſu dieſtra.

Paracaû. Papagayo.

Paraguâ. c. d. pará, variedad. y. Guag. engalanar, corona de plumas. Paraguaȉ, rio de coronas dizẽ âl rio de Paraguay. Paraguaȉgûara, los del Paraguay. Amboparagûa, hazer coronas aſsi, y ponerlas, darlas a otros, coronar. Añẽmõ acãng paragûa .l. añẽmbo paragûarȳ .l. añẽmõngȉ paragua cherehé, coronarſe de plumas. Paragua quarepoti tȳ reheguara, corona de plata. Abáyparaguabae, coronado.

Parãrã. Ruido, bullicio. Cheparãrã guitecóbo, ando traſſegando, apercibiendome. y. o. Amõparãrã, hazer ruido. Ambo parãrã ȉgára, varar canoas. Añẽẽ parãrãgȉ, hablar velozmẽte. Yñẽẽ parãrãngatû ahẽrá, que bien de ſparpaja fulano. Añẽmõecó parãrãguitecóbo, ando hecho trafalmejas.

Parañ. Es gurbia de hierro, y los dientes de capibara que les ſirua de cuchillo, ò de otro animal que ſirue deſſo.

Paraturá. Enhieſto, graue. Añẽmboparaturá amãnã gui, pongome tieſſo debaxo de algo por huyr la lluuia. Añẽmbóparatúrá Mbȉáreȉȉpe, entonarſe en preſencia de muchos, ponerſe graue, tieſſo. Hȳndó pûguȉ ahẽ oñẽmbó paratúrá aû aû oycóbo rá, ha viſto como ſe entona fulano.

Parehá. Correo, menſagero. Cheparehá amõndó ychupê, embiele mi correo, menſajero. Oparehárãmõ chemõndó, mbȉámõnõongã, embiome por ſu correo ajuntar la gente. Cheñẽẽ parehá amõndó, embiele vn recado. Parehá ȋoaquȉcue quȉcûeri amõndó, embiè varios menſajeros. Parehárêra, los q̃ fueron menſajeros. Tûpãoparéhára. S. Gabriel omboú Señora ſanta Maria upé, embio Dios vn

Figura 10. Una página del *Tesoro de la lengua guaraní*, de Montoya, en que aparece la etimología de «Paraguay».

güístico. Muchas palabras de la lengua mantenían su sentido originario sin discusión; por ejemplo, los nombres de animales y plantas que poblaban la riquísima ecología guaraní y que tanto enriquecerían las nomenclaturas zoológicas y botánicas científicas. Conservaban también su sentido tradicional las designaciones de la mayoría de los objetos, y acciones con ellos ligados, de la cultura material, que fueron asumidos por la Reducción. Muchos de estos vocablos constituyeron incluso la base para la formación de nuevas composiciones para nuevas realidades. Pero el diccionario muestra sobre todo su carácter transicional en la reestructuración semántica de las palabras en vistas a un nuevo discurso religioso. También el diccionario es objeto de una conversión interna cuya evolución puede observarse en las frases que ilustran los nuevos significados de una palabra. Las dicciones de contenido doctrinario ocupan un espacio considerable en ese *Tesoro* de Montoya.

Otro voluminoso diccionario, que quedó inédito hasta ahora, lleva por título *Phrases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní, sacados del Thesoro escondido que compuso el venerable Padre Antonio Ruiz de nuestra Compañía de Jesús para consuelo y alivio de los fervorosos misioneros, principiantes en la dicha lengua.* La dedicatoria de esta obra está fechada en San Francisco Javier, a 27 de setiembre de 1687. Todo indica que su autor sería el padre Restivo, siempre aplicado a reestructurar y actualizar la clásica obra de Montoya. La fecha, sin embargo, habría que atribuirla a un error del copista, ya que Restivo sólo llegó a la provincia del Paraguay en 1691) (Meliá 1969 II: iv).

En los archivos quedaron todavía otros manuscritos con contribuciones diversas al diccionario guaraní: *Partículas de la lengua guaraní, un Compendio de los vocablos más usados de la lengua española y guaraní, y un vocabulario de todos los verbos usados en la Lengua guaraní, con las partículas al fin* (Melià 1969 II: iv-v).

El volumen de la producción gramatical y lexicográfica de los jesuitas puede ser apreciada con diversos criterios: no es demasiado grande si se considera el período de 160 años en que existieron las Reducciones jesuíticas, pero al mismo tiempo es notable en comparación con la absoluta ausencia de trabajos de la misma índole en otros sectores del Paraguay colonial. Debe tenerse en cuenta también que tanto gramáticas como diccionarios, por su mismo carácter normativo y definidor, no reclaman frecuentes cambios ni innovaciones. Que el padre Restivo, al emprender su alentada obra, la haya concebido como sim-

VOCABULARIO DE LA LENCVA GVARANI

COMPVESTO

Por el Padre Antonio Ruiz

de la Compañia de

JESVS

Reviſto, y Augmentado

Por otro Religioſo de la miſma

Compañia



EN EL PVEBLO DE S. MARIA

LA MAYOR.

El Año DE MDCCXXII.

Figura 11. Una reactualización de la obra lingüística de Montoya, publicada en las Reducciones jesuíticas. Su autor es sin duda el padre Paulo Restivo.

ple reelaboración y actualización de la de Montoya, refleja sin duda el modo como los jesuitas sentían la lengua.

2.2.1.2. Lengua e historia reduccional

En la lengua guaraní jesuítica que se estaba creando está también la metáfora de la historia y del proyecto político-religioso de las Reducciones. Para 1682, las Misiones jesuíticas de guaraní «reunían 67.561 habitantes, lo que equivalía nada menos que al 54 % de la población ríoplatense de entonces. Y sus 22 pueblos tenían dimensiones semejantes o superiores a las ciudades principales de las provincias de Buenos Aires, Tucumán, Cuyo o Paraguay» (Maeder 1989: 60-61). Los ataques de los bandeirantes paulistas, en busca de esclavos, con su secuela de muertes y destrucción, habían obligado a evacuar pueblos de reciente fundación y trasladarse a lugares más seguros, como era la mesopotamia entre el Paraná y Uruguay. Ahí llegaron indios que provenían del antiguo Guairá, del Itatín (al norte del Paraguay), del Tape y otros lugares de la región oriental del Uruguay. Se formó un conjunto de pueblos donde los inmigrantes eran muchos más numerosos que los originarios. Muy disminuidos, algunos de los pueblos se fusionaron, mientras que, con el tiempo, hubo pueblos que por el número excesivo de sus habitantes tuvieron que dividirse y formar otros nuevos.

La concentración geográfica y el modelo seguido en la organización social y en la estructura urbana contribuyeron a homogeneizar la sociedad guaraní. «La estructura urbana de sus pueblos, la base económica y la organización social de los mismos dieron a esas áreas una fisonomía nueva que perduró a lo largo de todo el siglo XVIII» (Maeder 1989: 61).

En 1718, con el establecimiento de San Cosme y Damián, las Reducciones alcanzaron el número de 30, en la que ha dado en llamarse «República guaraní» o «Estado Jesuítico». En 1732 la población guaraní en esos pueblos llegó a la cifra máxima de 141.182 habitantes (Maeder 1980: 16). Factores de diversa índole, como pestes y epidemias, movilización de milicias guaraníes, hambres y hasta huidas de los indios provocaron disminución en la población junto con períodos de recuperación. La «guerra Guaranítica», con el alzamiento de los indios contra el Tratado de Madrid, de 1750, no tanto por el número de los

muertos (1.500, en la batalla de Caibaté), cuanto por la confusión, desorden y descontento creados, redujo de nuevo la población a sólo 89.536 personas (Maeder 1980: 22-23). Cuando los jesuitas fueron expulsados, en 1768, los guaraníes de los 30 pueblos se contaron en 88.828 individuos. En cuarenta años más, en 1807, la cifra bajó a 40.890.

Para esta población, que ciertamente constituía una unidad social y cultural, se había formado una lengua, así como la lengua conformaba la nueva sociedad. La obra de Restivo registra ese estado de lengua. «En los treinta antiguos pueblos guaraníes existía una sola raza y un solo idioma», dirá el padre Peramás, en 1793. Por lo menos se tendía a ello.

La reducción de Yapeyú, por ejemplo, se había formado con «naciones» indígenas de diversas lenguas, que, sin embargo, adoptaron el guaraní como lengua común. Del mismo modo, a los grupos de indios no guaraníes que eran adheridos a reducciones ya formadas, se les inculcaba, al mismo tiempo que las costumbres y la religión cristiana, que aprendieran la lengua guaraní hasta su integración total. Esta tendencia del misionero de incorporar tribus limítrofes al sistema dominante guaraní, respondía al deseo muy comprensible de economía lingüística y uniformidad social. Tal fue el caso de los guañana que, en un primer momento, habían recibido catequesis en su lengua, pero a los que después se intentó guaranizar. La política lingüística en las Reducciones era la de colocar al guaraní como lengua general (Melià 1969: 54-55).

El castellano, como hecho social y habla ordinaria, nunca entró en las Reducciones. Entró en el guaraní jesuítico un caudal considerable de hispanismos, pero la práctica lingüística más común fue la creación de neologismos y nuevos modos de decir que, poco a poco, por lo menos a nivel de literatura, también colonizaban al guaraní. Se creaba así un nuevo lenguaje, una «tercera lengua» en la que el indio quedaba «reducido», sin ser «desnaturalizado»; una migración muy sutil que los guaraníes fueron inducidos a realizar, no sólo «reduciendo» su dispersión espacial, sino «reduciendo» también su imaginario religioso, político y social. Es éste un tema que se presta a interminables disquisiciones y puntualizaciones, si bien muy pertinente cuando se trata de política y planificación lingüística.

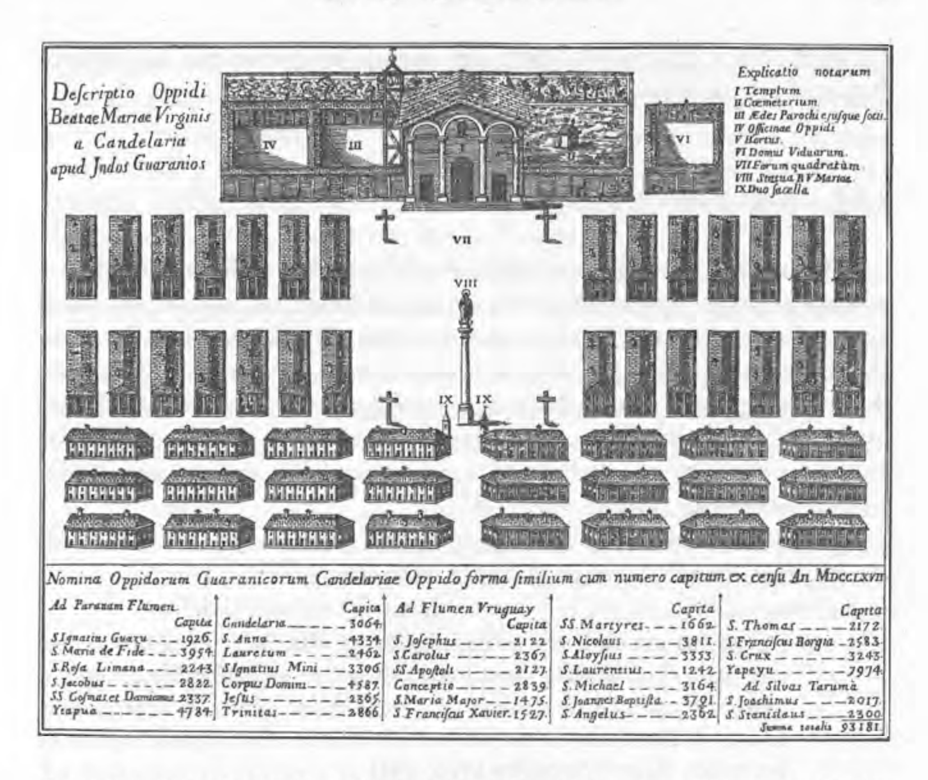


Figura 12. Descripción de la Reducción de Candelaria según José Manuel Peramás, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum,* Faenza, 1793.

Con la salida de los jesuitas, la sociedad guaraní de las Reducciones queda, culturalmente hablando, librada a sí misma. A la «reducción» sigue una «dispersión», pero de otro tipo.

> No se produjo un retorno a la selva, sino que la población se dispersó en las provincias vecinas y el Brasil, para integrarse finalmente en las tareas de campaña y en las artesanías y servicios de los pueblos (Maeder 1982: 87).

Sin sus gramáticos y filólogos, la lengua que éstos estudiaban y amaban también se perdía. El fenómeno lingüístico abierto por los jesuitas se cerraba con ellos. Sólo subsistió en la medida en que las propias comunidades de guaraníes consiguieron perpetuar algunas de sus

organizaciones misioneras, cada vez menos toleradas por los nuevos Estados independientes de Paraguay, Argentina y Brasil.

2.2.2. *Vida y muerte del guaraní jesuítico*

El uso de la lengua española en el Paraguay, dada la política lingüística seguida por los misioneros, especialmente los jesuitas, no había avanzado mucho en los tres primeros siglos de colonización. La legislación española que a primera vista parece muy constante en el sentido de desear imponer el castellano, venía mitigada por dos reservas. Había que obrar con dulzura y mediante la persuasión, con exclusión de cualquier presión, aun indirecta; por otra parte, se debían respetar las lenguas indígenas (Ricard 1961: 287).

En contra del parecer de una consulta del Consejo de Indias, de 20 de junio de 1596, Felipe II había anotado:

> No parece conveniente apremiarlos (a los indios) a que dejen su lengua natural; se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la castellana, y dése orden como se haga guardar lo que es mandado en no proveer los curatos sino a quien sepa la de los indios (García Santillán 1928: 143).

Estas palabras entraron en la famosa Ley 18, título I, libro VI, de la *Recopilación de Indias*.

La legislación en favor de las lenguas indígenas iba a ser tan importante y extensa cuanto la que prescribía el uso del castellano (Meliá 1969: 23-27). En términos ideales el conocimiento del castellano era tenido como una necesidad; en la práctica se sabía que esa meta estaba fuera del alcance real. La Corona española, no sin ambigüedades y contradicciones, mantuvo las orientaciones filipinas en materia de política lingüística.

Por eso los jesuitas de las Reducciones citarán repetidamente la ley en favor de las lenguas indígenas, aun cuando se les acusaba de no promover la enseñanza del castellano y aun de tenerlo prohibido.

Cuando los jesuitas fueron expulsados de los dominios del rey de España, lo cual en los pueblos guaraníticos del Paraguay sólo ocurrió en 1768, la lengua castellana apenas había entrado en uso en los pue-

blos administrados por ellos. Los guaraníes de las Misiones seguían tan monolingües como en los tiempos de su primera reducción. Más aún, se encontraban ahora con una lengua indígena normalizada, reducida a escritura, a gramática, con diccionarios y con una considerable producción literaria. Casi todo lo que se requiere para alcanzar el estatuto de una lengua «oficial» propia de un Estado.

A pesar de las escuelas que no faltaron en los pueblos, el aprendizaje del castellano se dio apenas en algunos individuos, y aun de modo excepcional, casi más a título de curiosidad que de hecho social. Parece que no sin motivo se podía acusar a los jesuitas de no haber promovido el uso del castellano y aun de haberlo prohibido.

Era lo que repetía en 1773 Concolorcorvo en *El Lazarillo de ciegos caminantes:*

> «Los regulares de la Compañía, que fueron en este reino por más de ciento cincuenta años los principales maestros, procuraron por una política perjudicial al Estado, que los indios no comunicasen con los españoles, y que no supieran otro idioma que el natural, que ellos entendían muy bien» (Concolorcorvo 1946: 194).

La polémica en torno a la segregación lingüística.

La exclusión del castellano, o por lo menos el poco incentivo que la castellanización recibía en las reducciones jesuíticas desde casi los inicios de la misión, suscitaba recelos y sospecha.

Desde la mitad del siglo XVII los panfletos contra las Reducciones de los jesuitas del Paraguay se sucedieron casi sin interrupción. Estaba precisamente en el centro de las acusaciones la idea de que los jesuitas estaban formando una república fuera del control de la corona española, una especie de Estado dentro del Estado. Y para preservar el recinto de su jardín utópico y aislado, nada mejor que mantener a los indios en la ignorancia de la lengua castellana.

Los jesuitas aducirán como argumento que poco sentido tendría usar el guaraní como lengua de separación y aislamiento, cuando esta misma lengua guaraní es la lengua de la mayoría de los «españoles» del Paraguay, incluyendo dentro de este mundo español a la población mestiza y a los indios de servicio.

> El idioma usual es el guaraní, aun entre los españoles, de los cuales principalmente los nacidos en dichas ciudades, que no han salido de ellas, son los menos los que hablan bien, o entienden la lengua castellana», recordaba el padre Peramás, en su *Annus patiens*, cuando salía al destierro en 1768, siendo que otro jesuita de la misma época comentaba que «en las jurisdicciones de estas ciudades, muchas mujeres, aun de las principales españolas, no saben castellano; o lo saben muy mal, y los varones españoles lo saben malísimamente (AHN, Leg. 120j, num. 82, p. 44-45).

Cuando algún jesuita insistía demasiado para que los guaraníes aprendieran castellano éstos contestaban que «¿por qué los españoles de la Asunción y de Corrientes hablan nuestro idioma y no el vuestro?» (Cardiel, en Furlong 1962: 474).

Sin embargo, la afirmación de una lengua guaraní común a los habitantes del Paraguay era sólo una media verdad. Si se podía decir que los paraguayos de Asunción y los villarriqueños eran «tan versados en la lengua de los indios, como ellos mismos», pues la lengua les era como nativa (AHN, Leg. 120j, núm. 81), por otra parte, la lengua de los paraguayos y la que se hablaba en los pueblos jesuíticos habían alcanzado una tal diferenciación dialectal que a veces la mutua comprensión se hacía difícil, dando lugar a no pocos contrasentidos, como quedó manifiesto cuando se dieron los papeles escritos por los indios para que fueran traducidos por «paraguayos». Pues si había efectivamente una especie de lengua común para las necesidades coloquiales de la vida ordinaria, la situación mudaba cuando se trataba de lengua escrita, donde intervenía un uso más técnico de los términos y donde se habían operado cambios semánticos considerables que los «paraguayos» no habían conocido.

> La lengua guaraní tiene ciertamente sus secretos *(patavinitates)*, aunque cuando se trata de asuntos vulgares y triviales, es entendida suficientemente para ser usada recíprocamente por ambos grupos de gente (paraguayos e indios) (Charlevoix-Muriel 1779: 556).

¿Guaraní o castellano?

Por otra parte, los jesuitas solían argüir desde la diversidad lingüística presentada en la propia España:

> Mas de que los indios no hablen la lengua española, ni la usen, ¿cómo probará nuestro relator, que eso es por prohibición de los Padres? Tampoco se usa en dicha república la lengua griega, la hebrea ni la árabe; ¿luego por prohibición de los Padres misioneros? Mala y aun pésima consecuencia. Porque pueden muy bien no usarla sin prohibición ninguna de los Padres, sino usar de la suya propia, así como usan de la suya los vizcaínos y catalanes, y aun los portugueses de su guirigay, o gerigonza, media entre castellano y gallego... (AHN, Leg. 120j, núm. 75).

Estando ya en el destierro, Peramás todavía polemizaba:

> Según dicen, los misioneros prohibieron a los convertidos que aprendiesen a hablar en español, a fin de que ningún extraño pudiera aprender o vislumbrar los misterios de los guaraníes. (...) ¿Para qué serviría, pues, el secreto de una lengua conocida por innumerables españoles...? Lo que hay en esto de cierto es que los jesuitas jamás obligaron a los guaraníes a aprender el castellano, así como en España, y a la vista del Rey, no son obligados a hablarlo los baleares, valencianos, vascos, gallegos y catalanes, quedando dicho idioma relegado a las aulas (...) Una ley de Indias ordena muy sabiamente a este respecto: Aprenderán la lengua castellana los que voluntariamente la quisieren aprender. ¿Está claro? Voluntariamente, espontáneamente. Comprendió el Rey cuán difícil es obligar a alguien a usar un idioma nuevo contra su voluntad (Peramás 1946: 74-76).

La política lingüística de los Habsburgo había sido generalmente de respeto a las lenguas «nacionales» –posición que hoy se ha tornado tan moderna–, y los jesuitas conocían bien las leyes. Las referencias básicas sobre las que se basaba un buen jurista como el padre Domingo Muriel, eran las siguientes: Lib. 1, t. 13, l. 5; Lib. 6, t. 1, l. 18, de la *Recopilación;* Act. 2, cap. 6, del Tercer Concilio de Lima, y Solórzano Pereira, *De Indiarum Iure,* t. II, lib. I, cap. 25, num. 11, p. 228. Hay que preguntarse, sin embargo, si la interpretación que hacían los jesuitas no era excesiva en favor del guaraní, con despreocupación por urgir la enseñanza del castellano, dadas por otra parte las dificultades objetivas que siempre hay en pretender que una sociedad cambie de lengua o aprenda una nueva lengua. De hecho, la difusión del castellano y el aislamiento de los indios fueron dos aspiraciones contradictorias de la Corona española (Mörner 1967a).

En la llamada *Cédula Grande,* de 1743 (Hernández 1913 I: 483-484; Mörner 1967b), Felipe V aprobaba plenamente la acción de los jesuitas en las Doctrinas y Misiones de guaraníes, recogiendo casi textualmente la justificación que presentara el padre Juan José Rico, en su *Memorial* a la Corte, escrito en 1741:

> El mantenerse los indios de los treinta pueblos en el uso del idioma guaraní, no nace de alguna prohibición de los jesuitas, que les impiden aprender el castellano, sino del amor (tan propio de cualquier nación) que tienen a su propio y nativo lenguaje, no obstante que los jesuitas han usado todos los medios de suavidad, que les ha dictado la prudencia, para que se hagan al uso de la lengua castellana: para esto, y según se dispone en la ley 18, tit. I, lib. 6, de la *Recopilación de Indias,* hay en cada uno de los pueblos entablada escuela de leer y escribir en lengua española.

A pesar de estas declaraciones cabe preguntarse cuál fue la eficiencia de las escuelas misioneras para enseñar el castellano. Incluso los resultados positivos que los jesuitas presentaban, son una prueba implícita de su relativo fracaso.

> Hay en todos los pueblos escuela de leer y escribir, y de música, en que están los hijos de caciques y principales, y los que sus padres piden que los reciban [...] Aprenden a leer con perfección, no sólo en su lengua, sino también en castellano y latín [...] Y algunos leen tan bien como los buenos lectores de las casas religiosas. Para ellos lo mismo es latín que castellano, pues ni uno ni otro entienden.

Este testimonio del padre Cardiel (1984: 95) en una obra de 1780 muestra que la enseñanza del castellano en las escuelas misioneras nunca alcanzó mayores resultados.

Las escuelas estaban en el patio de los padres.

> Tienen sus maestros indios; aprenden algunos a leer con notable destreza, y leen la lengua extraña (castellano o latín) mejor que nosotros (Cardiel, en Hernández 1913 II: 557).

De estas escuelas estaban excluidas las niñas y nada indica que en el siglo XVIII las hubiera para ellas, si bien las había habido en los primeros tiempos de la reducción.

El aislamiento de los pueblos guaraníes era un hecho. Así lo reconocía el testimonio tardío de uno de los misioneros:

> Ningún español podía estar en estas misiones más de tres días... Este cuidado (que tanto mal nos ha causado) ayudaba muchísimo para que se mantuviesen estos pueblos con tanto vigor en la piedad y religión; porque la experiencia había enseñado que los indios que tratan libremente con ellos, si han recibido la fe, la dejan pronto; y si no, es de balde predicarles... Por la misma causa no se les enseña nuestra lengua castellana (Peramás, in Furlong 1952: 140).

Los jesuitas refutarán de mil modos las acusaciones que, sobre todo en el siglo XVIII, tomaron una amplitud y virulencia considerables. Pero lo cierto es que habían seguido en la teoría y en la práctica la política del dualismo indiano con separación residencial de españoles e indios, apoyados en numerosas leyes que prohibían formalmente la entrada en las reducciones de indios a los españoles, mestizos, negros y mulatos (Mörner 1970).

En los jesuitas de la época se había desarrollado un curioso antiespañolismo, en cuanto que distinguía entre españoles y españoles.

> Entre los españoles ven bueno y malo; y más de esto; porque el indio no trata sino con la gente más soez; mulatos, mestizos, negros y esclavos (Cardiel, in Hernández II: 544; *Ibid.* I: 478-479).

Lo curioso es que una situación análoga, aunque por motivos diversos, se daba en la misma Asunción:

> Los maestros en la Compañía de Jesús teniendo puestas penas para que (los niños) hablen español y lo aprendan, como lo tiene mandado Su Majestad, quieren más bien llegar al castigo que aprender lo racional. (Pastells VII: 569).

Por todo ello los guaraníes que llegaban a usar el castellano eran pocos. La situación lingüística a mediados del siglo XVIII era presentada por el padre Bernardo Nusdorffer en estos términos:

> Los indios que con más continuación van a los puertos de Buenos Aires y Santa Fe con la hacienda, o los que por su veleidad van hui-

> dos de sus pueblos a estas ciudades vecinas de los españoles, aunque estén muchos años entre ellos, hablan la lengua castellana tan mal por lo ordinario, que los mismos españoles vecinos a estas misiones tomaron por mejor el hablar ellos la lengua del indio con ellos, como lo hacen; algunos que saben bastantemente explicarse en español, no quieren hablar delante de gente, como muchas veces lo experimentan así los Padres, como los mismos españoles, y esto en los indios que son algo más ladinos; ¿qué será en las indias y niñas? (Furlong 1962: 474).

El guaraní sin jesuitas

Con la salida de los jesuitas se juzgó llegado el momento oportuno para proceder a la castellanización de la población guaraní, mediante la escuela. En una *Instrucción* que dejó el gobernador de Buenos Aires, Francisco Bucareli, del 23 de agosto de 1768, hacía observar que

> para conseguir civilizar perfectamente a estas gentes (...) es la base fundamental el introducir en estos pueblos el uso de nuestro propio idioma. Éste es uno de los medios más eficaces para desterrarles la rusticidad; como que, uniformándonos en el lenguaje, serán estos indios generalmente comunicables y percibirán con más proporción el civilizado estilo que usamos (...) al mismo paso que se introduce en los súbditos el uso del idioma propio de su Príncipe, se les asegura más fácilmente en el afecto, veneración y obediencia debida al Soberano. (...) Habrá en todos los pueblos una escuela para la educación de los niños pequeños...: en ellas se les ha de enseñar la doctrina cristiana, a leer, escribir y contar en nuestro idioma... y no se permitirá que los muchachos hablen la lengua guaraní durante el tiempo que asistan a sus distribuciones...

El castellano, según Bucareli, es también necesario «por no ser explicables los misterios de nuestra santa fe en el idioma de los indios» (Brabo 1872: 200-201).

Era la época en que este tipo de prejuicios aparecía también en otras latitudes. El arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana, en una carta del 6 de octubre de 1769 se quejaba de tener que usar aún intérpretes después de dos siglos y medio de colonización

(Streit III: 265-266). ¿No tiene el conquistador el derecho de imponer su lengua al vencido? (Ricard 1961: 288-289). Con estos consejos, Carlos III, rey liberal e ilustrado, deseaba que se llegara de una vez por todas a la extinción de las diversas lenguas en uso en sus dominios y no se hablase sino el castellano (Konetzke III, I: 368).

Se volvía a los consabidos prejuicios de los primeros tiempos coloniales, con el agravante de que ahora se hacía tabla rasa de una historia lingüística y de una literatura en lenguas indígenas que se podía considerar una de las mayores glorias de la política española en América.

Para satisfacer a la *Instrucción* del gobernador Bucareli, hubo que procurar maestros que supieran la lengua castellana. Fue en este momento cuando quedó patente el alcance real que había tenido la castellanización en los pueblos administrados por los jesuitas. Copiaban y escribían bien al dictado en castellano, pero sin entenderlo. «El indio de San Miguel —a quien se había propuesto ya como maestro de lengua castellana— escribe bien, pero no posee la lengua española, pero dictándole la escribe», constataba en 1768 uno de los comisionados de poner en práctica la sustitución de los jesuitas (Zuretti 1954: 148). De Santo Tomé, sin embargo, se recibía una carta en nombre de los caciques «en un español muy gracioso» (Zuretti 1954: 149).

El estudio de las escuelas y los maestros en los pueblos de Misiones después de la expulsión de los jesuitas, realizado por Juan Carlos Zuretti (1977), da cuenta, entre otros, de los problemas surgidos en torno a la enseñanza del castellano. Los maestros españoles, a quienes las autoridades gubernamentales consideraban en principio más capacitados para esa enseñanza, tuvieron, salvo excepciones, serias dificultades de convivencia social, además de la pesada carga económica que representaban para la comunidad, que llegó a hacerse insostenible.

En principio se seleccionaron maestros españoles —es decir, no indígenas, socialmente hablando— como más capacitados para la enseñanza del castellano. No pocas veces, sin embargo, hubo que acudir a maestros indígenas, entre otros motivos porque resultaban más baratos. El pueblo de San Borja ante la dificultad de pagar un maestro español proponía a indios que no cobrarían un centavo por el servicio y que «saben contar y dibujar y que entienden el castellano» (Zuretti 1977: 516). En San José, cuando se tuvo que reemplazar al maestro español, se propuso a un indio «por ser buen cristiano, estar tal cual impuesto

en el castellano como por saber leer y escribir y haber servido de interino en dicha escuela muchas veces». No faltaron sin embargo, las reservas, pues «no cae bien un maestro en quien, por bien que lo sepa, lo hablará (al castellano) con acento provincial. Siendo su natural el idioma guaraní se expresaría con mayor asiduidad con él que con el castellano» (Zuretti 1977: 517). El maestro de San Lorenzo apenas había enseñado a trece muchachos a escribir y deletrear, «aunque despacio y sin saber lo que leen» e impartía la instrucción en guaraní, ya que en castellano «sólo sabían saludar» (Zuretti 1977: 518). Caso curioso fue el ocurrido en el pueblo de San Miguel, donde algunas niñas huérfanas fueron recogidas en una casa y se les puso «para su educación dos indias castellanas, que les enseñaran castellano y la labor de costuras» (Furlong 1962: 471).

Aun después de años, en 1800, el pueblo de San Javier, al buscar a posibles docentes entre los indígenas, sobre todo porque trabajarían con la mitad de sueldo de un español, apenas encontró a unos cuatro que «hablan medianamente el español, saben leer, escribir y contar». Fue elegido Francisco Tarebá, hijo del cacique primero del pueblo, «por sus conocimientos generales, sobre todo el castellano» (Zuretti 1977: 522).

Con todo ello los tan decantados beneficios que se esperaba de la castellanización mediante la escuela quedaron prácticamente en nada, achacándose incluso el fracaso a lo que se había pensado como solución: a los maestros españoles.

Así lo reconocía con enfado el virrey Avilés, en el umbral del siglo XIX, en la esperanza de que removiendo a los maestros españoles y promoviendo a indígenas, aun con un sueldo más moderado que el de aquéllos, se había de avivar la aplicación «a saber nuestra lengua que ignoran generalmente, pues los que debían procurarlo nada han adelantado, ni los maestros de escuela, que no han sido más que unos zánganos» (Zuretti 1954: 154).

Entre indignado y desesperado por la situación lingüística en que encontraba a su Paraguay, el gobernador Lázaro de Ribera informaba al rey, a 18 de mayo de 1796:

> Al tiempo de la expatriación de los jesuitas se establecieron en estos pueblos con arreglo a las leyes, escuelas de primeras letras con el importante fin de que los naturales aprendiesen la doctrina cristiana en

> lengua castellana, a leer y escribir y contar. Pero, ¿qué es lo que hemos adelantado en 28 años de fatiga? Nada más que estar viviendo la pérdida efectiva de más de cien mil pesos que se han llevado las dotaciones de unos maestros inútiles por no decir perjudiciales. Los indios se mantienen en una ignorancia absoluta de nuestra lengua y como en la de ellos conocida con el nombre de guaraní, es imposible explicar bien las verdades eternas de nuestra religión, resulta de que el bien espiritual de estos infelices está cercado y envuelto en las tinieblas de la ignorancia y a veces del error [...] Por una fatal desgracia y por varias causas que no precisa referir aquí, hemos llegado al extremo de que la lengua del pueblo conquistado sea la que domine y dé la ley al conquistador, que los indios se mantengan intratables y separados de nosotros (A.N.A. Vol. 165, N S.H., en Massare de Kostianovsky 1975: 384).

Las preocupaciones de verdadero «ilustrado» llevaron al gobernador a idear y proponer un amplio plan de educación, centrado en la creación de un Seminario y Escuelas de Primeras Letras, que no tuvo éxito (Massare de Kostianovsky 1975: 269).

A pesar de todos los esfuerzos hechos, y por motivos diversos, entre los cuales había que contar la mala administración, las condiciones económicas desfavorables y el asedio de enemigos exteriores como los portugueses, los guaraníes abandonaron poco a poco los antiguos pueblos jesuíticos, de modo que los que tenían oficios corrieron a ciudades como Buenos Aires, Montevideo y Asunción, y los no especializados se conchabaron como peones de estancia (Mariluz Urquijo 1953). Sólo alguna que otra familia pudo haber vuelto a la selva, pero contra toda lógica histórica, ya que no suele volver a la vida primitiva quien, aunque tal vez forzado, salió de ella.

Sin haber nunca aprendido el castellano, una buena parte de la población guaraní de las Misiones pasó a formar parte de un campesinado pobre que ya se estaba formando en la región, especialmente en el Paraguay, cuya lengua seguiría siendo el guaraní que llamamos paraguayo. Porque lo que había sido el guaraní jesuítico, con sus particularidades dialectales y su literatura, se disgregaría lentamente al faltarle el soporte político, religioso, económico y cultural que le había dado vida y razón de ser. Las cartas en guaraní procedentes de los pueblos escaseaban cada vez más, y a juzgar por los papeles que se guardan en los archivos, la calidad de la letra así como la pureza de la lengua se

empobrecían. El canto de cisne por lo que se refiere a literatura misionera será el *Catecismo de doctrina christiana*, en guaraní y castellano, que diera a luz el franciscano fray José Bernal, en Madrid, en 1800, y que no es sino la reedición del de Montoya, con algunas variantes. Pero en ese momento ya nadie hablaba esa variedad de lengua y nunca más sería hablada en el Paraguay.

Paradójicamente, como veremos, el bilingüismo guaraní castellano sólo se desarrollará, si bien tímida y lentamente, después de haberse dado la independencia del Paraguay respecto a España. El Paraguay colonial y español habló fundamental y mayoritariamente la lengua guaraní. Pero, ¿qué lengua guaraní? La lengua indígena en su forma prehispánica había sido profundamente trabajada social, política y culturalmente en el Paraguay español y se había tornado otra. La lengua guaraní que llamamos jesuítica se estaba desintegrando. ¿Estaríamos ante una «tercera lengua» en el sentido metafórico que le atribuía el padre Dobrizhoffer? La respuesta ya corresponde a la siguiente fase histórica.

Lingüísticamente el siglo XVIII paraguayo se cerraba sin novedades respecto a los siglos anteriores. La lengua común y auténtica del Paraguay seguía siendo el guaraní.

El gobernador Agustín Fernando de Pinedo tenía que reconocer ante el rey, en enero de 1777,

> que en toda esta Provincia usan los naturales el idioma guaraní y tiene particular empeño para la persuasión el idioma nacional, al mismo tiempo que infunde recelo y sospecha la explicación en diverso lenguaje, cuando no se comprende ni medianamente la lengua española, que es la que han usado los gobernadores... (*Revista del Instituto Paraguayo,* año VI, n.º 552, Asunción 1905, p. 21).

Usar el español en el Paraguay era en la práctica ser un extraño y un extranjero.

Los intentos de castellanizar al Paraguay habían fracasado. Don Félix de Azara resumía la situación en estos términos:

> en aquél [Gobierno de Buenos Aires] sólo se habla el castellano y en éste [del Paraguay] sólo el guaraní, sucediendo esto mismo en la ciudad de Corrientes por su inmediación al Paraguay; sólo los más cultos entienden y hablan el español (Azara 1847 I: 298).

2.3. Literatura colonial en guaraní

2.3.1. *Primeros registros etnográficos en lengua guaraní*

Las primeras palabras escritas de la lengua guaraní figuran en textos no guaraníes. Diego García, en 1530, trae por ejemplo la palabra *abati*, por «maíz». Otras palabras se irán incorporando a la obra literaria que trata de cosas de esta parte de América. En su *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo pueden leerse guaranismos como *caraguata, capibara, aperea, mandubi, guarani, serigue, taruma, tatu, paca* (Morínigo 1990: 28).

> A lo largo de casi cinco siglos de contacto entre guaraníes y europeos en diversas zonas del continente sudamericano, aquéllos ofrecieron a éstos un número importante de voces de su léxico patrimonial para designar elementos de fauna, flora, alimentos y cultura en general propios de su hábitat y modos de vida, que los europeos incorporaron a sus respectivos idiomas (Morínigo 1990: 27).

Los guaranismos que entraron en el español, especialmente el rioplatense, son numerosos (ver Morínigo 1984; y sobre todo, 1935).

El hecho de que palabras en guaraní hayan sido incorporadas a textos escritos no significa propiamente principio de literatura, pero da cuenta de una operación del espíritu importante y transformadora: la representación de sonidos en letras. Como veremos, este paso era necesario para «inventar» esa otra lengua guaraní escrita que nunca será lo mismo que la de la tradición oral.

En documentos de la época el escritor recurre a veces a una expresión guaraní para mayor propiedad y autenticidad de su dicho:

> su gloria no es sino echar a perder a los cristianos y destruir cuanto hay... que si les preguntan por ello, y dicen ellas *erua*, que es como quien dice no sé, y sacarlas de allí, aunque lo sepan, después que dicen que no, aunque las desuellen es por demás (CI II: 62).

Lastimosamente no tenemos ningún texto como el famoso *Coloquio* entre un francés y un Tupinambá, que recogió Jean de Léry (1578) y en el que se refleja la lengua indígena en su habla común.

Lo que más se acerca a un registro etnográfico, que se puede pensar auténtico, es la brevísima estrofa del canto que los adeptos dedicaban a su «profeta».

> Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber, era éste: *Obera, obera, obera, paytupa, yandebe, hiye, hiye, hiye;* que quiere decir: Resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos» (Barco de Centenera 1602: f. 159v).

Por sus palabras y estructura esta estrofa corresponde a un canto de tipo *guahu,* en el que una frase es repetida, durante la danza, decenas de veces.

Después de tan corto fragmento la literatura cuenta con un texto singular, donde vibra la palabra airada y de protesta del indio explotado en los ya entonces malafamados y tristes yerbales de Mbaracaju.

Los jesuitas de la Reducción de San Ignacio habían dado a conocer a los indios dos provisiones reales en que se prohibía la forma como los «españoles», los *karai,* abusaban de los indios de su «encomienda». Así «estando todo el cabildo junto y gran parte del pueblo respondieron todo lo siguiente, que porque se vea la fuerza de sus palabras se pondrán en su misma lengua, como ellos lo dijeron». El texto del «razonamiento» indígena, en la transcripción hecha por los jesuitas, se ha conservado hasta hoy (ver MCA I: 352-361). Lengua usada y forma de decir reflejan plena autenticidad.

> Muy alegres y consolados estamos después de oír las palabras de nuestro gran jefe (=El Rey)... antiguamente, cuando nos veíamos pobres y acosados por los españoles nos parecía que nuestro gran jefe nada sabía, nos decíamos... Aquellos yerbales del Mbaracaju están llenos de los huesos de nuestra gente. La casa de Dios (=la iglesia) sólo guarda los huesos de las mujeres, mientras están tendidos por el Mbaracaju los huesos de nuestros pobres difuntos. Es por esto por lo que nos empobrecieron, no tenemos más casa, no tenemos más chacra, nos hacen pasar necesidad, sin gente, sin hijos; los muchachos están huérfanos, acabándose todos en el Mbaracaju. Nuestras mujeres no cesan de llorar con añoranza de sus pobres maridos difuntos, con añoranza de sus hijos... Haced escuchar vosotros mismos esta nuestra voluntad a nuestro gran jefe; no hay otros que vayan a cuidar de no-

ARGENTINA.

La mano eſta temblando de eſcreuillo,
Mas cuento con verdad lo que dezia,
Con loca preſumpcion aquel diablillo,
Que mas que diablo en todo parecia:
Los Indios començaron de ſeguillo,
Por todas las comarcas do venia,
Atraxo mucha gente aſsi de guerra,
Con que daños hazia por la tierra.

Dexando pues ſu tierra y propio aſsiento
La tierra adentro vino predicando,
No queda de Indio algun repartimento,
Que no ſiga ſu voz y crudo mando:
Con eſte impio pregon y mal deſcuento
La tierra ſe va toda leuantando,
No acude ya al ſeruicio que ſolia,
Que libertad a todos prometia,

Mandoles que cantaſſen y baylaſſen,
De ſuerte que otra coſa no hazian,
Y como los pobretos ya dexaſſen
De ſembrar, y cojer como ſolian,
Y ſolo en los cantares ſe ocupaſſen,
En los bayles de hambre ſe morian,
Cantandoles loores y alabanças
Del Obera maldito y ſus pujanças.

Entre otros cãtares q̃les hazia cantar el mas celebrado y ordinario ſegun alcance a ſaber era eſte: Obera, obera, obera, paytupa, yandebe, hiye hiye hiye que quiere dezir. Reſplãdor, reſplãdor del padre, tãbien Dios a noſotros, holguemonos, holguemonos, holguemonos, e yo les hize intrometieſſen entre aq̃llas dos palabras paytupe, y la otra yandebe q̃ quiere dezir tambien el dulce nõbre de Ieſus, por manera q̃ de alli adelante cantauã aſsi, Obera, obera, paytupa, Ieſus yã debe, hiye, hiye, hiye.

Vn

Figura 13. La primera estrofa conocida de un canto guaraní, en *Argentina y conquista del Río de la Plata,* de Martín Barco de Centenera, Lisboa, 1602.

> sotros, no hay otros quienes escriban, y aunque los hubiera, no lo van a querer hacer, y van a hacer sentir sus propias palabras, diciendo que son palabras de los indios.

Mediante el recurso de la escritura, la lengua guaraní empieza a adquirir un status de prestigio, aun en el mundo colonial, que conservará por mucho tiempo.

El siglo XVII no produjo, que sepamos, otro documento de este tipo, pero el uso político de la escritura volverá a aparecer con fuerza en el siglo XVIII, sobre todo en la década de 1750, con las cartas que los guaraníes dirigieran a las autoridades de la administración colonial, de las que se tratará luego.

Como literatura en guaraní deber ser considerado también el Tesoro, de Montoya. Las frases y dicciones en él contenidas, aunque de por sí no constituyan un relato o discurso, dicen, a la manera de piezas de un mosaico que puede ser recreado en cualquier momento, gran parte de la vida guaraní. En la selección de las dicciones hay por parte de Montoya una cierta voluntad literaria de hacer decir al guaraní lo que fue y lo que querría ser, suponiéndolo en vías de «reducción». El Tesoro permite una lectura de la historia del guaraní en la historia de su lengua, en un momento en que se camina por la cresta de dos vertientes culturales: la tradicional y la «reduccional». Es cierto que dos historias del guaraní parecen confundirse en el diccionario de Montoya, lo que produce un cierto malestar en un lector actual, pero en ese Tesoro está todavía una lengua etnográficamente riquísima, de tonos extraordinariamente auténticos. Un poco al azar, veánse verbetes como *oga, ita, marangatu, aguyye:* «casa», «piedra», «bueno», «bondad», respectivamente. Parte de esta riqueza descriptiva y concreta, se perderá en los vocabularios y diccionarios de Restivo, en el siglo XVIII, cuando la vida guaraní ya está plenamente «reducida» en los pueblos misioneros.

2.3.2. *La creación de una lengua literaria*

2.3.2.a Los catecismos

Hay que reconocer que la literatura en guaraní, en el período colonial, es ante todo una literatura de traducción; y de traducción de textos doctrinales de la religión cristiana.

Ya se ha hablado del Catecismo de Bolaños, como documento de la formación social de la lengua paraguaya. Desde el punto de vista literario se pueden destacar varias características. La propiedad de significaciones que el autor-traductor persigue tan denodadamente tiene como referencia fundamental el texto matriz que está en español y representa una determinada cultura religiosa. La semántica de las palabras sufre continuamente deslizamientos más o menos pronunciados de un sistema de referencias a otro. Así, a modo de ejemplo, está la traducción de «venga a nosotros tu reino», del *Padrenuestro,* por: *tou nde reko marangatu orebe,* «venga a nosotros tu modo de ser santo». Los que habían trabajado la traducción del tupí brasílico, en situación lingüística y cultural similar, optaron por el lusismo «reino». *Nde reko marangatu,* que Montoya traducirá como «virtud», y que los guaraníes-Paĩ actuales valorizan como «modo de ser religioso» fue en realidad la trasposición a un plano moral y religioso de un concepto bíblico no sin raíces políticas, de difícil comprensión para un pueblo como el guaraní, sin reyes y sin Estado.

Más importante es el hecho de que con los catecismos –el de Bolaños y los que seguirán– se introduce en el guaraní un nuevo género literario que, al mismo tiempo que se pretende religioso, desconoce las formas propias del discurso religioso guaraní. No se da ahí correspondencia ni deslizamientos semánticos sino discontinuidad, por lo demás pretendida, con la «oratura» religiosa guaraní. La «doctrina» por preguntas y respuestas toma la forma de un falso diálogo que es repetido incansablemente todos los días hasta hacerse texto memorizado. Texto escrito y texto hablado se confunden en realidad a través de la recitación de preguntas y respuestas fijas y obligadas.

«Hácese la doctrina dos veces al día. Los niños y niñas acuden todos los días a la escuela... y todos en sí saben la doctrina, y algunos el catecismo», contaba el padre Lorenzana hacia 1610 (CA I: 88). Este método de recitación, repetición y memorización de la «doctrina» y catecismo se generalizó y tomó incluso más importancia con el tiempo, constituyéndose en una verdadera institución reduccional (Meliá 1969 I: 173-175). Los misioneros de la última hora todavía insistían en la instrucción religiosa por medio de la repetición del catecismo.

> Los muchachos a un lado del pórtico y las muchachas al otro, empiezan a decir en voz alta toda la Doctrina Cristiana... preguntas y

324 *Doctrina Christiana,*

hermana del varon.

V.

Vq̃ĭ, dize la muger à ſu cuñada, muger de ſu hermano.

Por Bula de Paulo III. ſe pueden caſar los Indios ſin diſpenſacion en el tercero, y quarto grado. Pater Sanchez l. 8. de Matrim. diſput. 24. num. 35.

El primer grado tranſuerſal ſer de jure naturæ afirman muchos, entre los quales el Padre Tomas Sanchez, el qual dize que es prouable la contraria, y aſsi es diſpenſable. Vide Sanch. l. 7. diſp. 32. num. 12.

Primer grado entre hermanos.

1. Tĭ queĭ, hermano mayor.
2. Tĭbĭ, hermano menor.
3. Tĭq̃, hermana ma-

1. Cheriqueĭ, mi hermano mayor.
2. Cherĭbĭ, mi hermano menor.
3. Cherĭ q̃, dize la me-

en lengua Guarani, y Caſtellana. 325

mayor, dize la menor.

4. Quĭpĭí, hermana menor, dize la mayor.
5. Teyndĭ, hermana, dizen los varones.

menor à la mayor.

4. Chequĭ pĭí, dize la mayor à la menor.
5. Chercĭndĭ, dizen los varones à ſus hermanas.

Segundo grado entre primos.

1. Tutĭ raĭ, primo por parte de varon.
2. Tutĭ rayĭ, prima por parte de varon.
3. Tubĭ raĭ, primos hijos de tio, hermanos de padre.
4. Tubĭ rayĭ, prima, hija del tio.

1. Chetutĭ raĭ, mi primo por parte de varon.
2. Chetutĭ rayĭ, mi prima por parte de varon.
3. Cherubĭ raĭ, mi primo, hijo de mi tio.
4. Cherubĭ rayĭ, mi prima, hija de mi tio.

5. Yai- X 3 5. Che-

Figura 14. Tabla de grados de parentesco, de gran importancia para el estudio de la organización social guaraní, como consta en el *Catecismo de la lengua guaraní,* compuesto por el padre Antonio Ruiz de Montoya, Madrid, 1640.

> respuestas del catecismo que allá se llama Limense...; y es propiamente un compendio de los catecismos, que corren por España, y tan breve, que en media hora se acaba, aun yendo guiando uno y repitiendo los demás. Púsolo en guaraní el V.P. Fray Luis Bolaños, compañero de San Francisco Solano (Escandón, Archivo Histórico Nacional Leg. 120j, num. 84).

Fuera del Catecismo «oficial» de Bolaños, de uso común, sólo otro texto de doctrina cristiana fue publicado: el de Montoya, que salió a luz en Madrid, en 1640. Se trata de nuevo de la traducción de un catecismo, «el que corre en toda España», y que no es otro que el del padre Jerónimo Ripalda, ya famoso en la época. Montoya introduce algunas pequeñas modificaciones en el texto para mejor adaptarlo a la traducción guaraní. Montoya emprendió la traducción de otro catecismo para una mayor variedad y novedad.

> Mi intento ha sido dar materia a los que por su oficio deben enseñarles, para que en las doctrinas que cada día se les hacen tengan materia de cosas nuevas, sin verse obligados a repetir continuamente una misma cosa, que no es de poco enfado al maestro y al discípulo, quedándose éste siempre en atascadero, sin pasar a hacerse docto en cosa tan importante» (Montoya, *Catecismo*, 1640: ff. prel.).

En esta edición el texto castellano viene enfrente del guaraní para que los indios, conforme a las prescripciones de la Corona española, tengan un instrumento de aprendizaje del castellano. Castellano y guaraní corren, pues, paralelos, persiguiendo teóricamente un bilingüismo que nunca se dio en realidad. Fue por lo demás la única vez que se apeló a dicho recurso de texto bilingüe; en adelante se mantuvo el guaraní como única lengua literaria de las Reducciones.

El Catecismo, de Montoya, va más allá de la escueta traducción de Ripalda, pues incluye otros textos cuya composición puede ser atribuida directamente a Montoya. Desde el punto de vista etnolingüístico hay dos textos que revisten una singular importancia: el *confessonario* (pp. 290-306) y los *nombres de parentesco* (p. 318-324). Por la índole de la materia la lengua guaraní de estos textos abre perspectivas muy interesantes sobre comportamientos sociales y estructuras de parentesco.

En la literatura catequética sólo figura otro texto publicado de importancia. Es la *Explicación de el Catechismo en lengua guaraní*, por Ni-

colás Yapuguay (1724), con dirección del padre Paulo Restivo. En este caso no se trata de una traducción, pero una vez más la «materia» del discurso es de procedencia europea, ya que está sacada de obras catequéticas de autores de gran reputación en la época: el cardenal Bellarmino, S. D. Nicolás Turlot, fray Bernardino Mercader y el padre Francisco Pomey. Hasta qué punto esta «materia» recibe una forma indígena al ser trabajada por un indio guaraní, es una cuestión que trataré más adelante al tratar de los «indios escritores».

Como había empezado, la literatura catequética en guaraní colonial termina con la obra de un franciscano, fray José Bernal. Su texto es en lo esencial el de Montoya, un tanto modificado, con adiciones que imitan el catecismo francés de Fleury, entonces de moda. De este catecismo hubo una primera redacción terminada en 1789 (Meliá 1969 I: 223-224), pero sólo se vio publicado en 1800, en Buenos Aires.

Fray José Bernal fue uno de aquellos misioneros que fueron a sustituir a los jesuitas cuando éstos fueron expulsados de las Reducciones en 1768, y ahí ejerció por treinta años. Su trabajo lingüístico se dice muy próximo de los principios que un siglo y medio antes habían inspirado a Montoya; también él se sirve de indios «peritos y capaces» en vistas a la propiedad de las palabras y el buen estilo. Hay que notar también la amplitud de destinatarios a que va dirigida la obra, como si en realidad el guaraní fuera la lengua general de esta región de América: *Catecismo de doctrina christiana en guaraní y Castellano, para el uso de los curas doctrineros de indios de las naciones guaraníes de las Provincias del Paraguay, Pueblos de Misiones del Uruguay y Paraná, Santa Cruz de la Sierra, naciones de Chiquitos, Matagayos y Provincias de San Pablo de los Portugueses, e instrucción de los mismos pueblos...* Que da a luz el M.R.P. Fr. Joseph Bernal... En la Real Imprenta de los Niños expósitos. Año de 1800.

Otros catecismos fueron compuestos pero quedaron siempre inéditos, si bien pueden haber circulado en copias manuscritas. Sus características lingüísticas y estilísticas los hacen semejantes a los impresos. Su relativa proliferación ha de atribuirse al motivo manifestado por Montoya: evitar el hastío del texto único, la búsqueda de nuevas expresiones y —¿por qué no?— la modernización de métodos y conceptos.

Junto con la «breve introducción para aprender la lengua guaraní», el manuscrito del padre Aragona trae un Catecismo «que se reza en la

CATECISMOS VARIOS,

y Expoſiciones dela Doctrina

Chriſtiana en Lengua Guarani.

Apropoſito para hazerlas àlos Indios,

diſpueſtas por algunos

Padres de la Compañia

de IESVS.

Y recogidas en la Doctrina de S. Nicolas.

Año 1716.

Figura 15. Codicilo de *Catecismos varios,* conservados en el Museo Británico.

Iglesia» y un «Confessonario». Dicho catecismo retoma inicialmente el de Bolaños, pero después se separa de él notablemente. En Aragona se nota una estudiada precisión teológica en la formación de neologismos, muy propio de un filólogo preocupado con la propiedad del decir. A modo de ejemplo se puede citar la riqueza léxica que supone la distinción entre las formas de «hacer» y «dar vida» al ser: Dios es el ser de su Hijo mediante un acto reflejo de conocimiento: *o-je-heko-kuaa-vo o-me'ë ichupe*, mientras que a los hombres les da el ser: *o-heko-me'ë*. Dios es quien «engendra»: *o-moña;* «hace vivir»: *o-moingove;* «conserva»: *o-mbopycopy;* hace crecer»: *o-mo-ngakuaa.*

En el *Confessonario,* con sus preguntas sobre «pecados» y «tentaciones» está aludida, como en «porte-à-faux», lo que podía ser la vida del guaraní reducido y el modo como podía ser semantizado pecaminosa o virtuosamente un amplio campo de su modo de ser ahora en proceso de nueva valoración.

Rastreando todavía otros manuscritos de la época, encontramos una colección que lleva por título: *Catecismos Varios y Esposiciones de la Doctrina Christiana en Lengua guaraní. A propósito para hazerlas a los Indios, dispuestas por algunos Padres de la Compañía de Jesvs. Y recogidas en la Doctrina de S. Nicolás.* Año 1716. El codicilo se encuentra en el British Museum.

Aun por sus mismas características externas es ésta una obra admirable, que muestra la perfección y habilidad de los pendolistas guaraníes. Bella escritura, fácilmente legible, de ortografía constante y correcta, con poquísimas erratas, y aun éstas debidamente corregidas.

Los catecismos que figuran en este conjunto son seis, compuestos por autores varios de épocas diversas. Que hayan sido recogidos en un solo volumen podría indicar que se preparaba su edición. Eran los años en que había comenzado la imprenta en las Misiones, y tal vez se preparaban textos para alimentarla.

Entre los autores de estos catecismos sobresale, por la reputación de lingüista que siempre le acompañó, el padre Simón Vandini (o Bandini) (1607-1679). Profesor un tiempo de latín, de salud frágil y delicada, su vida quedó identificada con las Reducciones guaraníes donde permaneció por 39 años. Restivo lo designa como «príncipe de esta lengua»; tal vez un purista del guaraní, un tanto rebuscado en su decir y cuya lengua resultaba difícil ya entonces por lo arcaico de su expresión (Meliá 1969 I: 206-207).

Más extraña es la personalidad de otro de los traductores, un tal Francisco Martínez, que nunca lleva ninguna designación que lo identifique como jesuita y que tampoco figura entre los misioneros del Paraguay. ¿Un laico? ¿Uno de aquellos «lenguaraces» que a veces ayudaron a los misioneros en sus trabajos lingüísticos? Lo curioso del caso es que traduce el catecismo de Ripalda, el mismo que tradujera el padre Montoya, «ahora nuevamente enmendado» (Meliá 1969 I: 201-204).

El padre Cristóbal Altamirano, un criollo santafesino que pasó nada menos que 63 años de su vida en las Reducciones para allí morir en 1698, a los 96 años de edad, figura también entre esos traductores.

De los seis catecismos, sin embargo, hay tres que son trabajos anónimos en cuanto a la traducción, si bien se dicen realizados por un «padre de la Compañía de Jesús».

A pesar del esfuerzo y la capacidad traductora de los jesuitas de las Reducciones, no deja de ser perturbadora y lamentable, por lo menos desde una perspectiva más actual, la falta de originalidad y creatividad de toda esa literatura catequética. Se trata casi siempre de traducciones, cuya novedad está apenas en la actualización en lengua guaraní de textos que representan lo que en Europa —y no solo en España— había de más nuevo y moderno en cuestión de catequesis. Se traduce a Ripalda y a Astete, los dos españoles más famosos en este tipo de literatura, pero también al jesuita francés, padre Francisco Pomey, y hasta un belga, el padre Ludovicus Makeblyde, cuyo catecismo servía para enseñar a las tropas españolas en Flandes. De todos estos catecismos, el único texto original producido directamente en guaraní por su autor, sería el de Vandini. De hecho más que de un catecismo se trata de una serie de «doctrinas» por preguntas y respuestas, que acaban siempre con un apólogo vívidamente narrado.

2.3.2.b Sermonarios y otras obras de carácter religioso

Otro tipo de literatura religiosa, que en parte se diferencia formalmente de la catequética, pero le es muy análoga en su juego semántico y en sus contenidos, se dio en los sermonarios y diversos libros de piedad. De nuevo nos encontramos aquí con muchas traducciones de textos típicos, unos, o de gran aceptación en la época, junto con algunos pocos originales.

64

Cathecismo y Exposicion breve
De la Doctrina Christiana.
Compuesto en Castellano
Por el P. Geronymo de Ripalda de la Compañia
de Jesus.
Y traducido en Lengua Guarani.
Por Francisco Martinez.

Capitulo I.
Del Nombre, y Señal del Christiano.

P. Ere Chebe. Marápe nderera ahê? R. Cierera Chuâ, cororâ ticu, etc.
P. Ndecaray pânĝâ? l, Christiano pânĝâ rade? R. Ta Paỳ, Jesu Christo ñandeyara marânĝâtu rehe: l, gracia rehe.
P. Marânguaru pe pace Christiano, heỳ?
R. Oñemoĝaray bo quembipiticue Christiano rerobia rerequarupe.
P. Abape aipo Jesu Christo? R. Tupâ ete, haè Aba ete.
P. Marâ nunĝape Tupâ ete ramo oyco?
R. Tupâ tuba rayrete ramo oycobo.
P. Marâ nunĝape Aba ramo oyco?
R. Señora Santa Maria membỹ ramo oicobo.
P. Mbaè ramo pe Christo hera?
R. Christo hece ymoĝi haguepe, emona abe, haè ño gracia marânĝâtu hemimeenĝue, pabenĝâtu guibe yyahoce haguepe.
P. Christo pânĝâ Messias ete yaba?
R. Ta Paỳ haè nânĝâ, haè Profetas remimombeù.
P. Mbaè catu pânĝâ yñemoembiapo habete ramo aracaè?
R. Moropiciro, haé Porombóè.
P. Mbaè pe yporombóè haba aracaè?

R. Tuparete

Figura 16. Una página manuscrita de los *Catecismos varios*, en la que se puede apreciar la gran perfección de los amanuenses guaraníes.

En orden cronológico se pueden recordar las traducciones del *Tercer Catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones, del Concilio de Lima,* que ciertamente había concluido el padre Roque González de Santa Cruz, y que el Sínodo de Asunción de 1631 deseaba ver impresas (Meliá 1969 I: 33-34; 1988: 139), lo que no llegó a suceder.

El padre Montoya tendría en su haber también la confección de un «sermonario», que ciertamente no fue publicado. «Y si la vida diere lugar, ofrezco los Sermones de las Domínicas del año, y fiestas de los indios» (Montoya, *Tesoro,* ff. prel.). A esta referencia corresponde de lleno un códice manuscrito caratulado *Domínicas y sermonario en guaraní,* que se conserva en la Biblioteca Nacional de Lima, de 407 páginas, y que contiene realmente sermones para los domingos del año y las fiestas, pero de momento, sin un examen más meticuloso, sería arriesgado adjudicarlo a dicho Montoya.

Todavía se encuentran en el Archivo Nacional de Asunción dos libros de sermones, bastante incompletos, pero que llegaban a numerar 354 páginas. A uno de ellos se le adjuntaron unos *Nombres de algunas plantas en lengua guaraní y en Castilla* (por castellano). Otras hojas (92) de un códice que debió llegar a 229 páginas fueron a parar al British Museum, catalogado como *Sermons on Saints Days-guaraní* y que ostentan la curiosidad de haber sido adquiridos en 1875 de Madame Lynch, la compañera del Mariscal Francisco Solano López.

De todos los sermonarios el único que logró verse publicado fue el de Nicolás Yapuguay, el cacique músico de Santa María, de cuya personalidad literaria trataré después. Lo particular de este libro de sermones es que todos ellos tratan de fiestas, algunas de ellas relacionadas con los santos patrones de las Reducciones. Constituyen la primera parte los Sermones propiamente dichos cuyo tema son las festividades de Nuestro Señor, de la Virgen, de algunos santos, especialmente los patronos de ciertas Reducciones. La segunda contiene «ejemplos» de cuaresma en que se cuentan sobre todo terribles casos de condenación, en un estilo poco menos que truculento, de moda por lo demás en la literatura religiosa española de carácter popular.

La literatura en guaraní de esta época cuenta con un libro por varios conceptos extraordinario. Es la traducción de la obra, *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas, y principales misterios divinos,* por el padre Juan Eusebio Nieremberg y traducido en lengua guaraní por el pa-

L I B R O I

ỸBĬPEGVA YBAPEGVARA A-GVIRECOEHABETEMBOIEQVAANI.

Quatia yaoca yyĭpĭbae teco aguiyetei quaanabeĩ, hae na teco apĭreĩ reheguara rûgãy, ỹbĭpegua yepe quaahabeĩ mombeuni rae.



Bae amo poru ca-
tupĭrĭhaguâmâri y
mo âruangatupĭrâ-
mbeterâmo heconi
rânge, hae ymoâ-
ruângatuhaguâma-
ri y quaapĭrâmbe-
terâmo abe oico range oicobo rânone.
Quie ỹbĭpetenângâ ndipori yquaaca-
tuhaba acoi tecobe apĭreĩ ỹbapegua
Tûpâ ñandeyara ñande môñangague
rupituhaguâmâri . Nâ mbae poromo-
ñemondĭjtabamo heconi, teco apĭreĩ
ñandembae ândupa pabêngâtu agui
mombĭrĭete hecorâmo, ndiyahupĭti
moâî, quie ỹbĭpe ñandereça pĭtepe-
guara yepe, hae ñande pope ñande-
rembĭabĭquĭtĭ ndiyahecoupĭtĭ môâî,
bĭtebetenângâ ỹbapegua reco açere-
mbiechaeĩrae . Quarepotiyu corerâ
mbaè âmboae açereçaupe ypôrâbae,
teco ñemboete, hae teco ỹbĭpegua po-
romôângapĭhĭtĭbae açe remîporânge-
recoeterâmo heconi, heco aỹbî quaa-
eĩramo.. Ayporehe S.Pedro guemî-
mboècue S.Clemente mboebo ỹbĭpo
mêmê reco mbae yoabĭeĩmbĭpe om-
bôyequaa arimbae: ndoyoabĭmoâîco
ỹbĭpo corĭ amotatatĩ rehe tînîhêngâ-
tubae açe reça côôharĭ agui, Açe eguî
corĭpe hînângârâmo, ocapegua quĭ-
rĭete ndohechaicheamo, mábĭte tenâ-
ngâ corĭpo mêmêi ari ndomaeiche-
amo ranô, tatatî tubicha bicha hecha-
cabângue môrângue nûngârâmô, e-
guîrâmî tenangâ ỹbĭpe tequatĭ ndo-
hupitĭ mo-î ocapegua reco, cone, te-
cobe pucu amboae ñande rêmbĭe-
charâmbete, Emonaabe açe ndoiqua-
ai ỹbĭpo mẽmẽngâtu reco, ỹbapo re-
co apĭreĩ rupitĭeĩmo ranô . Cobae
rehe tenângâ oaraquaaeĩracĭagui ỹbĭ-
pegua mbae tetîrô hiihupĭreĩrângue
omoâruâruâau, ỹbapeguara heroĩrô-
mbĭreĩrângue moâruaeĩmo coĭte, S. -
Gregorio ñeẽnguerupi, Coỹbĭ teçaĭ-
po ñande yepea hatĭ gûorĭpape catu
guẽtâmbeterâmo hereco recoaúbo .
Hae ỹbĭ pĭtû mimbĭpo râmo gueco
ara eçaîngâtu râmo herecobo rano .
Mabĭtetenângâ oguatahaba cânẽô-
ngatu opĭtuuhabamo herecobo ranô.
Cobae teco poriahubĭ ou hupigua
quaaeĩhague rehe . Eguîrâmi abe açe
teco mârâ mârâaú teco porângeterà-
mo oguereco recoau, hae teco catu-
pĭrĭ teco aîbĩeteramo oguereco reco-
au ranô . Aypobae rehe cobae ñande
mbae quaapabau oiquaarâmo , ſanto
Profeta Dauid Tûpâ ñandeyara upe
oñemboebo, teco porângete oyeupe
ymboichuharâmbete ari oyerureramo
nahei

Figura 17. Traducción al guaraní, por el padre José Serrano, de la famosa obra de Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno,* libro hoy rarísimo, impreso en las Doctrinas o Reducciones jesuíticas en 1705.

dre Ioseph Serrano, de la misma Compañía... Impresso en las Doctrinas. Año de M.D.CC.V. (1705).

Larga y muy ilustrativa del sentido de la literatura religiosa en guaraní es la producción de este libro, que inaugura de hecho la imprenta en el Río de la Plata, y precisamente en una Reducción jesuítica, que sería el pueblo de Loreto. El deseo de divulgar escritos en guaraní obedecía a la doble intención de ofrecer textos ya trabajados lingüísticamente a los misioneros y ofrecer lectura a los indios. El libro, según el revisor, «se debe imprimir. El estilo está claro, inteligible, muy natural y ajustado a las reglas del arte y uso común de los indios... Consta haberse recibido con aprecio de los naturales las veces que han oído algo del dicho libro, y pedido salga cuanto antes a luz» (Medina 1892: 4-5). El libro de Nieremberg, ese clásico de la lengua castellana, «libro de tanta estima en el mundo», representaba por su mismo estilo un singular desafío de traducción, lo que en cierta manera avala la gran confianza que tenían los jesuitas en las potencialidades de la lengua guaraní y en la capacidad y sensibilidad de los indios para con un texto brillante y recargado. Lo que de mejor circulaba en España, de más ameno y ejemplar en literatura ascética, no podía dejar de agradar —pensaría el traductor— a los indios guaraníes. El padre Serrano era él mismo en su prosa castellana más ampuloso y rebuscado que su admirado Nieremberg. El barroquismo se introducía también en el guaraní como moda literaria, aunque no fuese más que por vía de traducción.

Hay noticias de que el popular *Flos Sanctorum,* del padre Rivadeneira, fue también traducido por el mismo padre Serrano y tal vez impreso, si bien no se conoce ningún ejemplar en guaraní de dicha obra (Furlong 1962: 568-569).

Desde el momento en que existía una imprenta en las Reducciones, la producción literaria en guaraní se afirmó notablemente. En 1721 dábase a luz el *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesv qui in Reductionibus Paraquariae versantur ex Rituali Romano ac Toletano decerptum.* La imprenta misionera funcionaba en este momento en Loreto. Las partes que en este tipo de rituales latinos venían en la correspondiente vernácula, aparecen en este *Manual* en guaraní; son aquellas partes que piden la participación directa del feligrés que en este caso es el indio guaraní. En esta obra hay una segunda parte que trata de la confesión y que está casi toda ella en guaraní. Otras obras salidas de la pluma de

escritores indígenas, como las de Nicolás Yapuguay, las comento en su respectivo lugar (ver 2.3.2.c).

El último libro de literatura religiosa en guaraní, del período misionero, salió en Madrid, en 1759-60.

> Para que tanto los hombres como mujeres como los niños y niñas realizasen los trabajos del día piadosa y honestamente (cual corresponde a cristianos), el P. Ignacio Insaurralde, gran conocedor del guaraní, escribió, con la colaboración del P. J. Escandón, dos volúmenes (editados en Madrid) con el título de *Araporuguiyeihába:* «Del recto uso del tiempo (o del día)», pues el vocablo guaraní *ára* tiene ambos significados... En estos libros enseña el autor a los indios, punto por punto, cómo pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino de la iglesia o asistiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario o haciendo cualquier cosa (Peramás 1946: 95-96).

De los escritos en guaraní por los jesuitas es éste el más original y de mayor envergadura; una «pedagogía cristiana» concebida a la manera de los caminos espirituales de la ascética jesuítica del Siglo de Oro. Esta obra anuncia un crecimiento literario y cultural para el cual el guaraní misionero-jesuítico tenía un suelo suficientemente abonado, pero que, con la expulsión de los jesuitas, no llegaría a florecer.

Toda la literatura jesuítica en guaraní se desarrolló en tres grandes campos: los catecismos o doctrinas, los sermonarios y los escritos ascéticos. Es literatura de transición y de reducción, aun en aquellos textos que no son propiamente traducciones. Si este fenómeno puede ser considerado como depauperante para una lengua y una cultura, restricción propia de los procesos coloniales, trae consigo algunos beneficios relativos: se lleva la lengua guaraní hacia expresiones nuevas que aumentan su capital lingüístico y se introducen en ella formas del estilo barroco que le confieren posibilidades de decir insospechadas. El trabajo lingüístico de los jesuitas sobre y dentro de la lengua guaraní no hubiera sido posible sin el convencimiento «platónico» de estar manejando un instrumento privilegiado de conocimiento y de comunicación. Los jesuitas, cuando se trata del guaraní, no le piensan límites, sino horizontes siempre abiertos. No hay nada que no pueda ser dicho en guaraní, con «propiedad, claridad y elegancia» (Medina 1892: 4). El

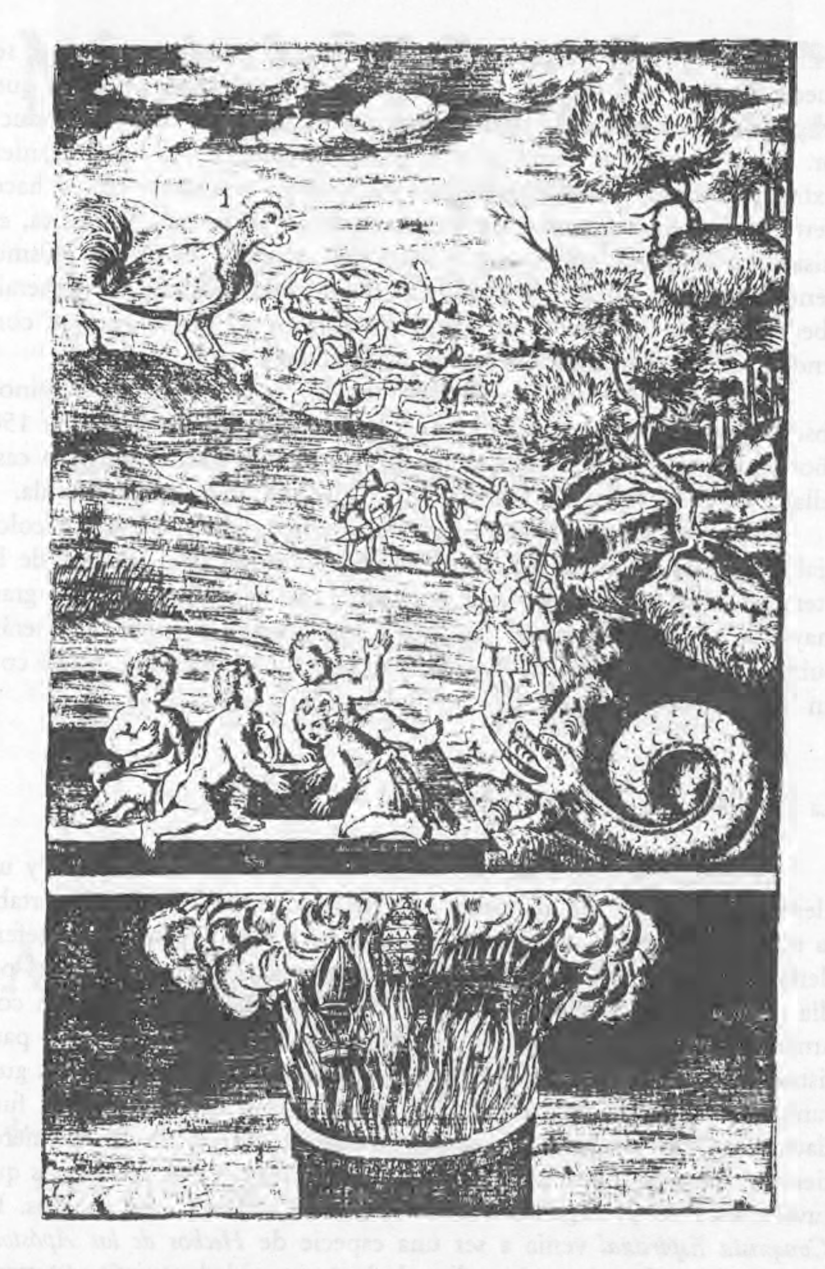


Figura 18. Un grabado burilado por un guaraní de las Misiones, inserto en el libro *De la diferencia entre lo temporal y eterno,* en guaraní.

hecho mismo de la traducción incluye en sí la persuasión de que se puede comunicar a los indios un texto que no sólo será útil sino que les puede proporcionar la misma emoción estética que siente el traductor. Es cierto que se traducen y se pasan al guaraní y a los guaraníes textos populares y llanos, pero no vulgares ni pueriles –como hace cierto indigenismo actual–; en literatura como en pintura y música, el misionero le ofrece –más que le impone– al indio lo que él mismo siente de más agradable para sí. El arte de las Misiones, en general, obedece a esta intención de comunicación en lo bello, aunque con tendencias hacia la grandilocuencia y los efectos impresionantes.

El esfuerzo literario desplegado en esta época, que en términos absolutos puede no parecer de consideración –unas 20 obras, en 150 años– es notable si se compara con la actividad literaria en lengua castellana en el Paraguay de aquel tiempo, que fue poco más que nula.

Hay que destacar todavía otra característica de la literatura colonial en guaraní y es su dependencia de las tendencias y formas de la literatura religiosa del siglo XVII; los textos que se traducen, en su gran mayoría, se inscriben en el Siglo de Oro español, aunque sólo serán publicados en el XVIII. Esta literatura, respecto a sus modelos, viene con un hiato de medio siglo.

La *Conquista Espiritual*, en guaraní

La *Conquista Espiritual*, del padre Montoya, era una crónica y un alegato, que respondía al interés que en la corte de Madrid despertaba la nueva experiencia misionera del Paraguay y a la necesidad de defenderla de los ataques de españoles y portugueses. El padre Montoya pedía del rey nada menos que la licencia de armar a los guaraníes con armas de fuego, contra los ataques repetidos de los «bandeirantes» paulistas. Con el tiempo, esa relación tenía que interesar a los propios guaraníes, que podían así conocer las dificultades y percances de la fundación de sus pueblos, los trabajos de los jesuitas de los primeros tiempos, pero también no pocas actuaciones ejemplares y valientes que tuvieron como protagonistas a los mismos guaraníes, sus abuelos. La *Conquista Espiritual* venía a ser una especie de *Hechos de los Apóstoles* donde se narraban los primordios de las comunidades cristianas guaraníes.

MANUALE

Ad vſum

Patrum Societatis

IESV.

Qui in Reductionibus

PARAQVARIÆ

verſantur

Ex Rituali Romano

ac Toletano

decerptum

Anno Domini MDCCXXI

Superiorum permiſsu

Laureti typis P.P. Societatis IESV.

Figura 19. Ejemplar de este raro libro que perteneció al doctor Segurola, de Buenos Aires, hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid.

De estas y otras parecidas consideraciones habrá surgido la voluntad de tener una versión guaraní de dicha *Conquista Espiritual* que pudiera ser leída en las Reducciones, en esa época sumamente florecientes. El título en guaraní indica la adaptación a un nuevo público y nuevas circunstancias: *Aba reta y caray baecue Tupa ũpe inẽmboaguĭye uca hague Pay de la Compañia de Jesus poromboeramo aracae P. Antonio Ruiz icaray ey bae mongetaĭpĭ hare oiquatia caray nẽe rupi ym̃a carambohe hae Pay ambuae ogueroba aba nẽe rupi. Anõ de 1733 pĭpe. S. Nicolas pe. Ad majorem Dei Gloriam:* «Primera relación de los no cristianos, cuando los Padres de la Compañía de Jesús enseñaron a una multitud de guaraníes no cristianos a que se sometieran a Dios, que el P. Antonio Ruiz escribió en lengua de «cristianos» (español) y otro Padre trasladó a lengua guaraní, en el año de 1733, en S. Nicolás» (ver Montoya /1733/ 1879).

Es muy probable que esta versión al guaraní se deba al trabajo del padre Restivo, tanto por la fecha que trae, por la dedicación que siempre mostró dicho padre en reactualizar los escritos de Montoya, como por sus formas lingüísticas y estilísticas.

De esta obra se conocen dos copias; una, depositada en la Königl. Bibliothek de Berlín, fechada en San Borja, a 2 de junio de 1737, y otra, la de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, que es de 1754 y es la publicada, con su versión al portugués, por Batista Caetano de Almeida Nogueira, en 1879.

Es plausible que la versión guaraní fue emprendida en vistas a su publicación en la imprenta de las Misiones, como lo fueran otras obras en que había intervenido directamente Restivo, pero desde 1727 esa imprenta había cesado con sus actividades.

No toda la *Conquista Espiritual* consta en esta versión guaraní, sino una selección de capítulos, y aun éstos generalmente resumidos. Los criterios de selección y redacción tienen en vista a un lector guaraní de las Reducciones del siglo XVIII y por lo tanto cristiano. No es de extrañar dentro de esta lógica, por ejemplo, que se haya suprimido en el capítulo que trataba de los «ritos de los indios guaraníes», el párrafo relativo a la antropofagia: «del comer carne humana se deja por justas razones», dice expresamente el traductor. Suprimida quedó también la tradición guaraní sobre el diluvio, mientras se da de los eclipses una explicación «natural» y científica, contraria a la versión mitológica que recordaba el propio Montoya (1989: 76-80).

Hay incluso un pasaje de Montoya que es devuelto con una corta estrofa:

Co kuña iporãve
kuña pavẽ heguive.
Ijao kuarahy abyare'ỹ
ine'ẽ porayhu nungare'ỹ.

Es ésta la Mujer más hermosa
que todas las mujeres.
Vestida como el sol,
sus palabras de amor sin igual.

Del teatro y otras representaciones

En las aldeas indígenas de los guaraníes el gran patio central es el lugar de la representación ceremonial con danzas y cantos, que significa las relaciones sociales y religiosas. Bajo otros motivos la reducción y su plaza parecen haber sido concebidos también como un gran escenario que tenía como telón de fondo la magnífica fachada de la iglesia. La representación teatral en las reducciones jesuíticas está documentada desde los tiempos iniciales de la misión, aunque no parece haber tenido el impulso que le diera en Brasil un poeta y dramaturgo como el padre José de Anchieta, cuyos textos teatrales se han conservado hasta hoy.

En las Reducciones del Paraguay se desarrolló más bien la música y la danza con grandes despliegues coreográficos (Peramás 1946: 86-88), aspecto que los historiadores han retenido con repetido asombro (Furlong 1962: 475-488). La actividad propiamente teatral quedaría relegada a un segundo plano. En una larga descripción de las danzas de los guaraníes cristianos, el que fuera jesuita padre Francisco Xarque (Furlong 1962: 489-91) alude a que «tras cada danza, suelen salir varios indios a representar algún entremés». En 1640, «los neófitos de Mbororé representaron una obra dramática, cuyo asunto era la invasión de los mamelucos (bandeirantes paulistas)». Estas representaciones eran concebidas más como pantomimas y simulacros que entusiasmaban por sus juegos escénicos, más que por los parlamentos y construcción dramática.

227

N. Ereipotapico N. ndemende-
te ramo tapiariguarâma, Santa Ma-
dre Igleſia tecomoñangaba rupi
nderemimbotara rupi catu?
R. Aypota.
P. Ereipĭçĭ pico ndemendete ra-
mo? R. Aypĭcĭ.
P. Ereñemee panga chupe hem-
bireco ete ramo? R. Anemee.
Adſponſum.
N. Ereipota pico N. nderembi-
reco ete ramo tapiariguarâ na,
Santa Madre Igleſia teco mo-
nangaba rupi nderemimbotara ru-
pi catu? R. Aypota.
P

Figura 20. Página del *Manuale,* donde constan las preguntas y respuestas de los esposos en el ritual del matrimonio.

De toda la eventual producción teatral se conserva apenas un corto texto, el *Drama de Adán*, recogido ya en este siglo por el doctor Manuel Gondra de boca de un anciano del pueblo de Atyrá, y pésimamente transcrito y publicado (Dreidemie 1937; y también, en sola versión castellana, en Rela 1990: 172-175). Se supone que procede de las Misiones jesuíticas, pero hacía ya parte del acervo folklórico de los pueblos de indios del Paraguay.

La pieza, desde el punto de vista lingüístico, tiene el interés de mostrar el uso dialogante —¿y diglósico?— de tres lenguas: el latín, el castellano y el guaraní. Dios habla en latín con los ángeles, el Ángel con el hombre en castellano, Adán y Eva entre sí en guaraní.

Del mismo tenor serían aquellas obras que se representaban en las fiestas patronales de los pueblos y otras señaladas ocasiones, donde episodios bíblicos generalmente eran puestos en escena, guaranizando lengua, estilo y personajes (Plá 1990: 28-29). Autos sacramentales y comedias en guaraní formaban parte del repertorio festivo habitual, siendo más comunes los *entremeses*, nombre aplicado probablemente a piezas cortas pantomímicas y grotescas.

Hay que reconocer que de todo ello poco rastro ha quedado en los usos literarios del guaraní, a no ser que se pueda atribuir a esas representaciones teatrales el germen del teatro popular paraguayo (ver 3.3.2).

> De ese mismo apego del indígena al teatro, como derivación natural de su originaria propensión a la danza y al canto, a la pantomima y al discurso, quizá provenga la afición del pueblo a las formas farsescas y caricaturales, que hallan su expresión principalmente hasta hace poco en guaraní. Y es por tanto en Misiones donde hay que situar el arranque de una tradición teatral vernácula, que se manifiesta durante mucho tiempo en forma no escrita, espontánea, intuitiva, al margen de todo aporte literario, tendiendo como toda manifestación de esa naturaleza, a la anécdota antes que a la intriga, a la yuxtaposición de escenas más que a la trabazón argumental» (Plá 1990: 35).

Ligado al lenguaje teatral están los cantos litúrgicos sobriamente escenificados, de los cuales el padre Cardiel ofrece una detallada descripción:

> Todos éstos se ponen por su orden en el patio de los Padres, cerrada la puerta de la iglesia que cae a aquella parte. Sale el Preste con su

ARA PORU AGUĨYEY HABA:

ÇONICO,

QUATIA POROMBOE

HA MARÂNGÂTU.

Pay Joſeph Inſaurralde amỹrĩ rembiquatiacue cunũmbuçu reta upe guarâma;

Ang ramò mbĩa reta mẽmẽngatu Parana hae Uruguaĩ ĩgua upe yquabeẽ mbĩ,

Yyepĩa mõngetà aguĩyey haguã, teco bay tetirõ hegui yñepĩhỹrõ haguãma rehe, hae teco marângãtu rupĩtĩ haguãma rehe, ymbopĩcopĩbo Tũpã gracia reromãnõ hapebe.

Tabucu Madrid è hape Joachin Ibarra quatia apo uca hara rope. Roĩ 1759. pĩpe.

Figura 21. El libro de devoción cristiana, sobre *El buen uso del tiempo,* por el jesuita paraguayo José Insaurralde, en la edición póstuma de Madrid, 1759.

capa pluvial, y se sienta frente a aquella puerta. Ábrenla, y va entrando el primer niño con la soga o lazo con que prendieron a Jesucristo hasta el centro de la iglesia, en que el mucho gentío tiene hecha una espaciosa calle hasta la puerta principal, para que desde allí se encaminen todos; y al entrar, va cantando en tono muy lastimero al son de bajones y chirimías roncas: *ésta es la soga con que prendieron a Jesús nuestro Redentor: con que se dejó atar el Señor por nuestros pecados: ay, ay, Cristo, mi bien y Señor.* Con este orden y esta explicación del paso, y el santo estribillo ¡ay, ay!, van entrando todos, que como son tantos, es larga la función: y prosiguen después en medio de la función sin cantar» (Cardiel 1989: 130-131).

Estos cantos de Pasión se escuchaban en 1864, en los antiguos pueblos de San Luis y San Borja, hoy Río Grande do Sul, en el Brasil, y fueron recuperados, aunque deficientemente transcritos, por Hemetério Velloso da Silveira (1909: 283-287):

Konde, tatayndy, heka heka hakuéra
Ñande Monãngára, heka hekapyréra
Ah! Cristo Ñandejára.

Konde, kyse puku, San Pedro nambi poru hakuéra
Ñande Monãngára, nambi poru hakuéra
Ah! Cristo Ñandejára.

Konde, tukumbo ipokua hakuéra
Ñande Monãngára, ipokuapyréra
Ah! Cristo Ñandejára.

Konde, kurusu, imbovy hakuéra
Ñande Monãngára, imbovypyréra
Ah! Cristo Ñandejára.

Éstas son las antorchas con que te buscaron
Oh nuestro Creador, con que fuiste buscado
¡Ay! Cristo Nuestro Señor.

Ésta es la espada con que San Pedro cortó la oreja
Oh nuestro Creador, con que cortó la oreja
¡Ay! Cristo Nuestro Señor.

Ésta es la soga con que te maniataron
Oh nuestro Creador, con que fuiste atado
¡Ay! Cristo Nuestro Señor.

CATECISMO
DE DOCTRINA CHRISTIANA
en Guarani y Castellano.

PARA EL USO DE LOS CURAS Doctrineros de Indios de las Naciones Guaranies de las Provincias del Paraguay, Pueblos de Misiones del Uruguay y Paraná, Santa Cruz de la Sierra, naciones de Chiquitos, Mataguayos, y Provincias de San Pablo de los Portugueses, e instruccion de los mismos Pueblos.

QUE DA A LUZ

EL M. R. P. Fr. JOSEPH BERNAL, Predicador general, ExCura Doctrinero, ExDifinidor, y actual Ministro Provincial de esta santa Provincia de N. Sra. de la Asuncion del Paraguay, del Orden de N. S. P. S. Francisco de Menores Observantes.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS.

En la Real Imprenta de los Niños expósitos: Año de 1800.

Figura 22. El último catecismo «misionero».

Ésta es la cruz en la que te levantaron
Oh nuestro Creador, en la que fuiste levantado
¡Ay! Cristo Nuestro Señor.

En estas estrofas se puede ver sin duda la fuente de donde proceden los cantos de «estacioneros» y «procesioneros» del Paraguay actual (ver 3.3.2).

De aquellas «letrillas santas» que estuvieron en boga en la vida reduccional tampoco quedó registro documental, probablemente porque su tradición era tan viva que no se pensaba que de ella pudiera perderse la memoria.

Todo esto por lo que se refiere a escritos emanados de jesuitas. Pero se dio simultáneamente otro fenómeno literario bastante singular y fue el de los escritores indígenas, cuya producción no es casual.

2.3.2.c El indio «reducido», escritor cristiano

La convivencia y trato de los guaraníes con la letra escrita data de los primeros contactos con los europeos, como es de suponer. Este hecho, sin embargo, se documenta de un modo más explícito en las Reducciones jesuíticas.

Son conocidas las anécdotas desde Pedro Mártir de Anglería y Francisco López de Gomara sobre la admiración de los indígenas por esos recién llegados que «hacían hablar el papel». Según un testimonio de 1614 –al principio de las Reducciones, pues–, los guaraníes, a la admiración juntan el recelo y la desconfianza por aquellos hombres que pasaban buen tiempo en leer sus breviarios. «Sembraron por todo el Paraná –escribe el jesuita– que éramos espías y sacerdotes falsos y que en los libros traíamos la muerte» (CA II: 24). Y aquel muchacho que, cuando vio que

> el padre rezaba por el libro que tenía en las manos, hizo concepto que el *Tupãquatia*, que así llaman al libro o papel, le descubría su traición, porque han concebido que, cuando ven que nos comunicamos por cartas, que ellas nos hablan y nos revelan lo que está secreto y adivinan lo por venir (CA II: 337).

La magia de la escritura, sin embargo, pronto se convierte en fascinación. Casi tan inmediata como la conversión fue la alfabetización de los guaraníes en la reducción. Las escuelas de leer y escribir, de contar y cantar, formaban parte principal de la reducción, como organización sociopolítica y como proceso cultural. El padre Diego de Torres Bollo en su Instrucción de 1610, siguiendo disposiciones de la legislación española, ordenaba que «en lo espiritual, pongan luego la Escuela de niños, en la cual les enseñará(n) la Doctrina... También les enseñarán a leer y escribir, contar y tañer». No se trata de hacer aquí la historia de la escuela en las Reducciones (Furlong 1962: 465-475), pero se pueden resumir algunas de sus características. Todo indica que la alfabetización se hizo desde un primer momento en guaraní. Las primeras escuelas acogieron a un número exorbitante de muchachos y muchachas. En el pueblo de San Ignacio Guasú «el número de los muchachos que entran continuadamente mañana y tarde son más de doscientos» (CA I o II?: 114), mientras que en los recién fundados pueblos del Guayrá asistían a la escuela 200 niños también (CA II: 114). Casi parece increíble que en San Ignacio Miní hubiera, en 1617, 450 niños en la escuela, y 900 (!) niños en Santo Tomé, en 1652 (CA II: 35). Este tipo de escuela masiva fue dejada de lado con el tiempo por motivos didácticos, probablemente, pero también por un cierto espíritu elitista.

> Los más hábiles y menos rudos, o de gente de oficio, se escojan para las escuelas y para monacillos, que es oficio muy estimado de ellos. Hay escuelas de leer en su lengua, en español y en latín; y de escribir de letras de mano y de la de molde... Estos indios de las escuelas son los que, cuando adultos, gobiernan el pueblo (Cardiel 1900: 278).

El padre Peramás confirma esta política escolar:

> No a todos los niños se enseñaba a leer, escribir y contar, sino a aquellos únicamente que el bien público lo aconsejaba, para que de entre ellos se eligiese más tarde el Alcalde, los regidores, los magistrados, escribanos, procuradores, prefectos de iglesia y médicos. Estos pocos niños a quienes se otorgaba este honor sobre los demás pertenecían, en su mayoría, a las familias de los caciques y de los indios principales. Llegaban a leer admirablemente tanto en guaraní como en español y latín, y muchos escribían con letra tan elegante que no

desmerecía de los más bellos caracteres tipográficos (Peramás 1946: 72).

¿Se formó de esta manera una clase de «letrados»? En realidad, sí. Saber escribir, al menos como amanuense y como secretario, constituía una habilidad que confería prestigio, aunque no necesariamente poder. Lectores y escritores, en un sentido casi mecánico, no hay duda que los hubo numerosos en las Reducciones y de ello dan fe las copias manuscritas y las innumerables cartas en guaraní que están en archivos y museos.

> Centenares de documentos, escritos por guaraníes, han pasado ante nuestra vista... así la caligrafía de estos escritos, como la forma en que están presentados, con sus espaciados iguales, con sus márgenes adecuados, con su encabezamiento y conclusión, bien ubicados, dicen a las claras que, a lo menos en la escritura, las escuelas misioneras fueron evidentemente eficientes (Furlong 1962: 468).

Entre esos señores de la letra estaban en primer lugar los propios maestros indígenas que muy pronto fueron encargados de la escuela. Maestros y al mismo tiempo músicos, los más de ellos. En 1644 había uno de ellos, un tal Gaspar Gauparé, que puede considerarse paradigmático:

> Era un excelente copista de escritos, en latín o en castellano, y muy buen lector. Distinguiéndose además, entre sus compañeros, por sus habilidades en la música vocal e instrumental. Por todas estas razones, y por otras, fue designado maestro de la escuela (CA II: 36).

Artistas de la letra fueron los secretarios de los cabildos cuyo cargo especial era precisamente llevar las actas de lo tratado en las sesiones y escribir los mensajes a que hubiere lugar. Una gran parte del legado manuscrito en lengua guaraní salió de las manos de esos secretarios. Y estaban por fin los copistas de oficio, de cuyo perfeccionismo y virtuosismo los jesuitas eran los primeros en maravillarse, sobre todo cuando se dedicaban a aplicar con primor la letra del molde. La caligrafía fue un arte bien cultivado en las Reducciones y los textos en guaraní se beneficiaron ampliamente de sus recursos.

S.r Governad.r D.n Joseph de Andonaegui — Cop 120 – 3
3,2

Oroi pi çi ŭma ndequatia Ore Caziques Reta. Ore ôpacatu S. Juan iguara hece Oroyeyurumboya-
bo, Abareta rehebe, nde Oreraihuparete ramo nderecoramo, Orohendu Yebi Yebieteima ndequatia
pora, haè aete ndoroquerobiau, Tuparecobia Reteramo Coŭbipe Ñande Rey m.tu Ñandebe hecobnabaçi pe
Tupã Ñandeyara ni â, Naquemimbotara Recobiaro hara Ruguay, Haè na Oñembotabibaèrama abe Ru-
guai, Ay porami guaraco Ñande Rey m.tu Oico Coŭbipe, Tupã Recobia Reteramo, Naquemimbotara Reco-
biaro hara Ruguai, Ay pobaè Rehe raco Orendoroquerobiai, Ñande Rey m.tu mboyerobia habañote.
Ore Oroguereco, Tupã mboyerobiaharehe Ymboyehe a catubo, Conanga Ñande Rey m.tu Feliphe V.
Remimombeŭ cue Orebe 1716 Roŭpipe, Peñangareco porãnga Cheibi Rehe, haè peyeherano Oyabo
bo porome Cheramo tare ŭmbara pendehe Oyaboraco, Amondoave Che Governad.r Reta pendehe Ymo
ñangarecobo, Cherecobiareteramo, Cheni â peibi hequi ndopopeai Chene, haè ndo pomoãngecoi Chene-
mbaèamo pipe, Pemboayeñote Cheñeê Oyabo D.n Feliphe V. Acoiramo, haè Pay Abarereta Lia
Comp.a de Jhs. S. Ygn.o Rehegua Amondoãnga peême, peãngaporiahu tupãupe Ymeêbo, Cobaè Re-
he Yyoquai piramõngatuãngaraco peico, Ay po Rehe Ore Caziques Reta S. Juan iguara ndoroquero
biai, Abareta aberano; Oreaete ni â Ñacaraiamo Remimboaguiyecue Ruguai, Paỹ Reta Rehe Oroñe-
meê Ñande Rey boyaramo, Ay po Rehe Rey m.tu ñeemboayebo Oroico, Oroho yepi B.s Ay.s pe
fuerteapobo Corire Montebiliope fuerteapobo Orohorano, Yñeem.tu mocañi tei eỹ bo, Ymboyerobia
bo, Cobaè Rire Orohobo Paraguai coti Paraguaigua momarangatubo, Orenunga Ymoingoboãnga
~~[illegible]~~rano, Conanga Ñande Rey m.tu upe Orereco Orehazienda, haè Orerecobe mocañi bo: haè
Tupãupe Ymboayehague, Timondaeme Portugues pendehe heỹ raco, Ñande Rey m.tu Acoiramo, S.r Gov
nad.r D.n Miguel naheỹ Orebe Ocotipe B.s Ay.s pe, Corireamo pipo Checobiaro quemimbotam.tu Tupa
Remimbotam.tu Rehe Ymboyeheapire, Ay porehe ndoroquerobiapotari, ndoro Yacahoi Chene, D.n Fe-
liphe V. m.tu ñeẽnguerehe Oremaẽnduaramo, D.n Feliphe V. Orerai hu haguerari, Orerubam.tu
Ramo queco mboayehaguerari, ndoroyabi i Y Chupe, Oroho Coloniape Portugues Y Chuqui Ypeabo-
Mocoi Yebi, Ay porami Ñande Rey D.n Fernando VI Raỹreupeyepe Orerecohaguãma Rehe On
yeçaerecobo, Ay poramo, Ore Caziques Reta Oroi poi huguaçuete, Ybi mombiriete pe, Mita Reta
haè mboriahureta Orehe rovata haè Ñembiahii porupi Oremano Rey haguãma, Coteñ tupã Remim
botaramo hecoramo, S.r Governad.r ndetiỹu Cobaè Ybi tupã Oremoingohahegui Orepeca potabo
hae Ore tupã Rogabuçu Yponieteba è Oreretei ay pipe Orebe Tupa Remimeẽngueamo Pa.e nga Oro
tingey raene, haè tupã Ombocatuarno pi poranone, Orenico Oromopuã Y yi piramo Yglesiagua
çu, Haè Paỹ Abare Rogaporã Ay porami Orerogaabe mo porãbotano, Cobaèamopipo, Oroitinge
Raè, nda Y catuiete Cobaè Yacahoreco. S.r Governad.r Ay poramo Ore Abaporiahu ndoroya
bii mbaèamo Ñande Rey m.tu upe, Portugues catu raco Oyabii 1744 Rupi Orebe Acoiramo,

Y yipirumo Ore Est.ª Terequa 5 Aba O yuca, hae Oquerahaabe 6 hecobe, Cobae raco angabe Oquere co Portugues quembiguairamo. mbohapi Cumimi, Mocoi Cuña tai hae Peteĩ Cuña, Aypoyrire Est.ª Tehe Oñembo çarai bo, Oquerahaminba Bacas, hae Yeguas mbohapi tenda Oquerahe, Cobaraco - Ñande Rey m.tu ndoiquai O boyaquembiay hucatuete Portugues Y mocañi tei haguemino, Corire - Oreramoi poriahu Tehe Y guarini hague Y yucaatuete hague Teheabe Oremaẽnduarano, Hae corire O retay Teta cue Tehabe Panga, Oquerobapota Cabae Ybi hegui Orepeapotaborano; nda y catu eteraco S.r Governad.r Orepa y m.tu Taco Oreyoquai yepe Oreyacaho hagua Tehe, Haeatte Orecatu Rey m.tu ñeengue Tehe Oremaenduaramo ndoroyacaho potari; Mbae Mimba yeperaco Ybi Oyeupe Tupa Temime enguepipe Onembo bia catu Oicobo, hae Y buqui Ace oipea potaramo Oñarõ; mbitetenanga Ore aipo rami Orere mimboaci peyepe, oroiconone; aipotamari tupa hae Ñande Rey Temimbotaramoamo terem boaye S.r Governad.r Tupa haete tecoyoya Terequaramo hecoramo, hece oroyerobia. Aypori reraco 1736 rupi S.r D.n Miguel acoiramo Rey m.tu Cheyoquai O Governad.r Tamo, Abaporiahu Tai huparetetamo Cherecohaqua ma hey, Cobae Tehe Oremaenduaramo, Orendoromee potari Cobae Ybi Portugues upe, Corire S.r Governad.r Oroyeyuromboyabo ndepom.tu Tehe nde orerai huparetetamonde reco - ramo, Ore Caziques Teta, hae abareta hae Cuña hae Mita Tetaaberano, Tereyopiçianga - Co orequatia ndepom.tu pipe, Corire teremondoanga, Ñande Rey m.tu Orerai hupareteupe, hae ni a ndoiquai Cobae Portugues reco, hae cobae Oyeibireco.

Corire S.r Governad.r Orepia ñemomiri hape aypo Oroiquatia ndebe Ñande Rey m.tu Tecobiaramo nderecoramo, mbae Tenondeabo ndebe, Orenia araca e bey ndo roñemboetei S.r Governad.r upe; Orenia ndoroyabii Caray Montebilioigua S.ta feigua - hae taraquiiqua upe Y arai ey bae Tehe Oroyeheabobiña Oroicoñote, Oroñemomiribo; aypo hape Orerubamo nderecohaba terembo aye; Orenia Ñande Rey m.tu piguipe Oroyeitihaguã ma, teco Y yaye bae Tehendoroquerecoi ndebeñote aypo oroe; tupa tomeẽndebe tecobe mamine y hetaroy Tupi nderobaçabo, Aypo Oroeanga ndebe Caziques, hae Abareta, S. Juan - Yguara Tabenĝatu Coarapipe Julio 16 1753 Tupi.



Figuras 23 y 24. Una de las cartas enviadas al gobernador de Buenos Aires por los indios de San Juan mostrando su rechazo al Tratado de Límites de 1750, cuya traducción castellana publicamos.

Pues en doctos caracteres pudieron
hacer de lo pretérito presente,
hablar lo mudo y percibir lo ausente
los que a la estampa a no morir murieron,

como diría poéticamente Calderón de la Barca.

Los indios guaraníes, verdaderos señores de la palabra en su sociedad tradicional, y que llegaron a ser buenos dueños de la letra, vinieron a ser también escritores, no sólo escribanos. La educación literaria impartida en las Reducciones creó afición a la lectura y suscitó buenos artesanos de la escritura. La razón y descripción que del fenómeno da el siempre citado Peramás deben ser ampliamente explicitadas, pues constituyen el mejor resumen de historia de la literatura guaraní en las Misiones:

> Como los guaraníes no entendieron los libros castellanos, pusiéronse los jesuitas a escribir libros en guaraní y al efecto compusieron muchísimos, no pocos de los cuales fueron impresos. Los indios los leían con avidez (avide legebant). Pero no sólo leían esos libros, sino que ellos mismos escribieron otros. Yo he visto y semanalmente he leído los discursos que un indio de Loreto escribió sobre los Evangelios de las diversas domínicas, tan elegantes que ningún jesuita habría podido componer algo mejor (quibus nil elegantius a jesuita ullo scriptum fuerat). Y ese indio escribió su libro en esta forma: cada domingo prestó atención a lo que el párroco explicaba desde el púlpito, y los comentarios que hacía, meditaba después lo oído y, pluma en mano, reproducía en purísimo guaraní, los conceptos e ideas, agregando de su cosecha lo que creía más adecuado y oportuno. De esta manera llegó a componer un volumen que prestó grandes servicios a todos los misioneros, y del que yo me valí muchísimo para mis sermones.
>
> Ni fue ése, agrega Peramás, el único escritor elegante e ingenioso (elegans et ingeniosus). Hubo otro, llamado Nicolás, cuyos servicios en pro de la catequesis en guaraní fue muy grande, y el padre Restivo, italiano, dio a la prensa sus discursos. Dicho padre tuvo siempre a su lado a este indio y le consultaba siempre que quería expresarse con más elegancia en el idioma guaraní *(Perpetuum interpretem habuit ubi res divinas elegantius Guaraniis explicare voluit)* (Furlong 1962: 594).

Por desgracia, tenemos más noticias sobre la existencia de varias obras literarias indígenas que ejemplares conservados. Buena parte de

esa literatura se ha perdido, especialmente la que nos parece más interesante, ya que por indicios sería la más auténtica y propia. De nuevo hay que citar largamente a Peramás:

> Autores de libros no religiosos, conocí yo a dos indios. Uno que se llamaba Melchor y escribió la Historia del pueblo de Corpus Christi. Era un volumen de cosas muy variadas, ya que reseñaba cuándo se fundó el pueblo de Corpus, por qué se trasladó del Guairá, en qué época se construyó la iglesia, las circunstancias en las que se inauguraron los altares, cuáles era los límites del pueblo, según la tradición, cuáles eran los campos asignados a los pobladores, cuál era la tradición de que Santo Tomás había estado entre los guaraníes, qué pestes habían afligido a los moradores de Corpus.
>
> Todo esto escribió Melchor con sencillez de estilo, y cuando leía u oía sobre el tema, lo ponía en su crónica, aunque sin orden y sin hacer juicio de los hechos.
>
> No obstante, hay que confesar que ese volumen contenía cosas nada despreciables, y yo lo he aprovechado para mis propias cosas, y una vez hallé al Párroco que lo consultaba diligentemente para esclarecer una cuestión de límites. El mismo Melchor había enriquecido su obra con un mapa trabajado por él, en el que no estaban puestos los grados de Longitud y Latitud, que él desconocía, pero en el mismo estaban consignados con toda exactitud los montes, los arroyos y los ríos, contenidos dentro de los lindes del pueblo.
>
> Otro libro fue escrito por un indio del pueblo de San Javier; que era uno de los descendientes de los primeros pobladores. Refería cómo los jesuitas habían llegado a sus tierras, cómo fueron recibidos por sus antepasados, relataba la muerte del Venerable Padre Roque González y de sus compañeros. Este indio llegó a ser Corregidor de San Javier (Furlong 1962: 594-595).

Una crónica de este género, conservada parcialmente, es la *Historia del Pueblo de Yapeyú,* cuya traducción al castellano fue publicada por Hernández (Furlong 1962: 595). «Un libro mediano de diez hojas en pergamino escritas en guaraní que se halló entre los despojos de los indios de Yapeyú que vinieron a presentar batalla el día 3 del corriente (octubre de 1754)» y del cual se tiene apenas la traducción castellana que mandó sacar el gobernador (Pastells-Mateos VIII,1: 194-198), muestra suficientemente las cualidades hoy diríamos periodísticas de ese reportero guaraní, que sabe narrar, con detalle y concisión, los sucesos

y el carácter de sus actores. Con los escritos que estamos comentando toma cuerpo una literatura histórica producida por los mismos guaraníes, que ciertamente se apartaba de la elocuencia del relato oral proferido en las asambleas indígenas, pero que mantenía no pocas cualidades del saber contar y hacer revivir por la palabra una historia.

Pero el mayor caudal de la literatura guaraní escrita por indios guaraníes lo conforman una serie de escritos de carácter político-administrativo que todavía duermen en los archivos, ojeados por los historiadores, pero casi nada aprovechados por desconocimiento del idioma. Son documentos emanados los más de ellos de los Cabildos indígenas de las Reducciones, una institución típicamente colonial, pero que al estar constituida exclusivamente por indígenas produce un tipo de escritos sumamente curiosos tanto por la ingenuidad de su forma como por la autenticidad de sus contenidos. Como ya notara Marcos A. Morínigo en un estudio sobre algunos de estos documentos (1946: 29-37; 1990: 141-156), «su interés lingüístico es extraordinario, puesto que con ellos puede conocerse la lengua misionera tal como se mantuvo durante el siglo XVIII». Pero es también extraordinario su interés histórico, por un doble motivo: por los acontecimientos a que se refieren y también porque en estos escritos se refleja un notable sentido crítico de la realidad, a la que juzgan con más visión política que las autoridades coloniales de la época. Es la historia colonial la que se encuentra juzgada desde una perspectiva indígena, que con ello se muestra capaz de hacer nueva historia.

Un primer conjunto de estos documentos lo constituyen, por razón de sus fechas y de sus circunstancias, las cartas relativas al Tratado de Madrid (1750). Poco después de haberse conocido entre los indios los injustos términos de dicho tratado de límites entre España y Portugal, los Cabildos de los Siete Pueblos que se veían amenazados de traslado, despliegan una verdadera batalla diplomática que ha quedado fijada en sus numerosos papeles. Podemos enumerar más de 40 documentos que se han conservado o de los cuales se tiene noticia exacta; son sobre todo cartas, cartas de protesta y cartas de súplica, cartas dirigidas al gobernador de Buenos Aires, que desearían que éste hiciera llegar al Rey; cartas dirigidas a sus padres curas, a indios de otros pueblos. Son la mayoría cartas formales del Cabildo como tal, pero las hay también de particulares; a veces simples tarjetas mediante las cuales se da un aviso, y a veces verdaderos memoriales que analizan la

situación y dan las razones de su indignación y rebeldía; cartas de intercesión humilde, unas, y verdaderas instrucciones de guerra otras. A estas cartas hay que juntar dos largas relaciones, que sendos indios hacen de los sucesos de aquel tiempo.

Parece que no es de omitirse en ese lugar la carta que los indios de San Miguel escribieron desde la estancia llamada San Antonio al Comisario D. Juan de Echavarría en respuesta de la que el referido caballero le escribió desde el puesto de Santa Tecla. Que sea la misma que los indios escribieron, se saca de la atestación del padre Matías Estrebel en la que dice así: Deseando yo saber qué respuesta y con qué palabras la habían dado los indios miguelistas a los señores Demarcadores, hice preguntarlos, y me lo enviaron en esa forma de arriba, y es fielmente copiada, quedando en mi poder su original.

Dice, pues, la traducción fiel y verdadera, hecha no palabra por palabra, porque así en muchas partes no haría sentido en nuestra lengua española, sino por sentencia, sentencia, con la mayor propiedad y legalidad que en la materia cabe.

Señor: Nosotros tenemos muy bien entendido que somos vasallos de Nuestro Santo Rey, y como tales veneramos y cumplimos sus mandatos en correspondencia de las promesas que desde los principios nos tiene hechas. Pero de ningún modo podemos creer, ni aun sospechar que lo que vosotros intentáis sea voluntad suya. Nuestro Santo Rey no sabe (ciertamente lo que) es nuestro pueblo, ni lo mucho que nos ha costado. Mirad, Señor: más de 100 años hemos trabajado nosotros, nuestros padres y nuestros abuelos para edificarlo, y ponerlo en el estado que al presente tiene, habiendo todos tolerado con incesante tesón por tan dilatado tiempo increíbles fatigas hasta derramar nuestra sangre para concluirlo y perfeccionarlo. La Iglesia está fabricada de piedra de sillería, consta el pueblo de 72 grandes hileras de casas, tiene yerbales muy grandes y seis algodonales de mucha extensión. Las chacras de los indios de todas suertes de semillas son como mil y quinientas. Hay en fin otras innumerables obras de toda suerte de labor. ¿Para todo esto hemos trabajado incesantemente por tanto tiempo cansándonos y agotando nuestra salud y fuerzas en vano y sin provecho? ¿Y será acaso la voluntad de nuestro Santo Rey que todo esto que tantos sudores y fatigas nos ha costado lo perdamos inútilmente?

A buen seguro que no, ni nosotros creeremos por modo alguno semejante cosa. Lo que sí creemos y tenemos por muy cierto es que nuestros antiguos e implacables enemigos han engañado a nuestro

> Santo Rey. Sabed que por dos veces hemos ganado la colonia a costa de nuestra sangre, y de la vida de nuestros parientes, y la hemos puesto en las manos de nuestro Santo Rey. Pues ¿cómo queréis que nos persuadamos que nuestro Santo Rey, que con tanto esmero nos ama, y mira por nosotros, pague de esta suerte lo que por su amor y servicio hechos hecho y padecido? ¿Podemos por ventura creer que quiere y busca que todos nosotros padezcamos y que su deseo es hacernos perder las vidas? Por tanto Señor te suplicamos que si nos tienes lástima y te mueve(n) a compasión nuestras miserias, representes en nuestro nombre a nuestro Santo Rey, que de ejecutar lo que intentáis, nosotros, nuestros hijos, y nuestros inocentes párvulos pereceremos todos irremisiblemente de hambre, desnudez, miserias y trabajos: que por tan buen oficio te quedaremos perpetuamente obligados; y estamos muy seguros que nuestro Santo Rey nos perdonará y excusará el haber suspendido la ejecución de sus órdenes; luego que fielmente sea informado de la verdad y de nuestros trabajos. Dios Nuestro Señor te guarde y alargue tu vida por muchos años. San Antonio, estancia del pueblo de San Miguel, y Marzo 3 de 1753. Los Corregidores, Cabildo, Maestre de Campo y Caciques que tu mano besan (Meliá 1967: 623-625).

Los argumentos y razones esgrimidos, así como el estilo y la forma de expresión, no dejan duda sobre su autenticidad indígena. No se puede partir de la idea de que «ninguna de esta gente tiene más capacidad, inteligencia y juicio, que entre nosotros, en Europa, los niños»; prejuicio que estaba presente incluso entre algunos jesuitas. El hecho era y es que los análisis sobre la situación colonial que hacen los indios con frecuencia son más perspicaces que los de funcionarios y cortesanos que desconocían la realidad de lo que manejaban en sus tratados. En este caso, el mismo Carlos III, años después, les daría la razón, así como la historia posterior. Pero en los escritos de este período no sólo se revelan la visión altamente política del indio guaraní, sino sus cualidades propiamente literarias, por lo bien construido del texto y el desarrollo psicológico y emocional de su exposición. La lengua de esta literatura representa aquel guaraní que podemos llamar «clásico» en el sentido de idioma altamente formalizado, de notable riqueza de matices y de una transparencia y nitidez expresiva muy eficaces.

Traducidas al castellano, un buen número de estas cartas fueron enviadas a la Corte de Madrid, con el convencimiento por parte de los

jesuitas que las tramitaron, de que ellas mismas, con su lenguaje directo y claro, eran la mejor representación de la voluntad y el sentir de aquellos pueblos. Los indios habían sido «reducidos» a escribir y ahora hacían de la escritura «reducida» un instrumento de su discurso político, confiados probablemente en lo que se les había inculcado sobre la fuerza y la nobleza de la letra y el papel. Ahora eran ellos mismos quienes depositaban su queja y su grito en el papel. Estas cartas se encuentran hasta hoy en el Archivo Histórico Nacional, en el Archivo de Simancas y, sólo en sus traducciones, en el Archivo General de Indias (Pastells-Mateos VIII, 1: 246-247).

La cuidada caligrafía de estas cartas, que el lector puede apreciar en el facsímil aquí publicado, no hace sino apoyar la coherencia y seriedad de su contenido. En su versión castellana el texto reza así:

Los caciques e indios del pueblo de San Juan del Uruguay, al gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui. San Juan, 16 de julio de 1753.

Señor Gobernador Don José Andonaegui: Recibimos ya tu carta nosotros los caciques y todos los indios del pueblo de San Juan, estimándola y besándola por el grande amor que nos tienes. Hemos oído una y otra vez su contenido; mas estando en esta tierra nuestro santo Rey en lugar de Dios para nosotros, no queremos creerlo porque Dios nuestro Señor no es mudable en su voluntad y querer, ni tampoco se puede engañar. De esta suerte misma es nuestro santo Rey en esta tierra: estando en lugar de Dios, no es mudable en su voluntad; por esto no lo creemos, sólo sí reverenciamos al Rey santo y lo veneramos como a Dios.

Ves aquí lo que nuestro santo Rey Felipe V nos avisó el año 1716: Cuidad muy bien mi tierra y también de vosotros mismos, que no os hagan mal vuestros enemigos mis enemigos. También envío en mi lugar mis gobernadores encargándoles cuiden de vosotros. Yo ciertamente no os sacaré de vuestra tierra ni tampoco os molestaré en cosa alguna; diciéndonos entonces: cumplid sólo mis palabras, el Rey don Felipe V. Y también envío padres de la Compañía de Jesús, hijos de San Ignacio, a vosotros para que logren vuestras almas pobres para Dios; esto sólo es lo que os mando. Por esto que el Rey nos escribió, nosotros los caciques de San Juan y los demás indios no creemos. Nosotros no hemos sido conquistados por español alguno, por razón y palabras de los Padres nos hicimos vasallos de nuestro Rey; por esto siempre hemos cumplido la voluntad de nuestro santo Rey. Siempre

hemos ido a Buenos Aires a hacer el fuerte; fuimos también a Montevideo a hacer el fuerte, cumpliendo y venerando sus palabras. Después de esto fuimos hacia el Paraguay a sosegar a los del Paraguay y hacerlos fieles vasallos, como nosotros. Ves aquí lo que hemos hecho a nuestro santo Rey, perdiendo nuestra hacienda y vida, y lo que hemos hecho para Dios.

También nos dijo entonces nuestro santo Rey: Tened cuidado que no os hurten y lleven los portugueses; así nos dijo en Buenos Aires en su sala del señor gobernador don Miguel. Y después de esto, ¿por ventura nuestro Rey ha mudado su voluntad santa, que era la misma con la voluntad de Dios? Por tanto, ni queremos creerlo y no nos mudaremos, acordándonos de las promesas del santo don Felipe V. Por lo que don Felipe V nos amó, y por haberse mostrado y sido nuestro buen padre, no hicimos cosa en su contra: fuimos dos veces a la Colonia a echar a los portugueses de ella. De la misma suerte habíamos pensado y determinado hacer con su hijo nuestro rey Fernando VI. Siendo esto así, los caciques nos recelamos muy mucho llevar a tierras tan lejanas a tantos niños y enfermos y el morir todos a manos del hambre.

Mas siendo voluntad de Dios, señor gobernador, bien puedes tú venir a echarnos de esta tierra en donde Dios nos puso. Y ¿hemos de abandonar de balde, por ventura, nuestra grande y hermosa iglesia, que Dios nos dio con el sudor de nuestro cuerpo? ¿Y Dios, por ventura, lo tendrá a bien? Nosotros, en primer lugar, levantamos una grande iglesia y una hermosa casa de los Padres, y después nuestras casas también. ¿Y todo esto lo hemos de arrojar de balde? Señor gobernador, en ninguna manera es bien que nos mudemos, y así nosotros, pobres indios, no hemos hecho mal alguno a nuestro santo Rey. Los portugueses sí que el año de 1744 nos hicieron mal a nosotros: en primer lugar nos mataron cinco estancieros y seis llevaron vivos; éstos, aun hasta ahora, los tienen por sus esclavos, tres muchachas, dos muchachos y una mujer; después de esto destrozaron la estancia: llevaron vacas y yeguas, tres rodeos. Esto ciertamente nuestro santo Rey no lo sabe, ni que perdieron de balde los portugueses a sus vasallos a quienes ama mucho. Fuera de esto también tenemos en la memoria que pelearon contra nuestros abuelos y que mataron a muchos, y después de esto, a nosotros, que somos sus hijos, nos quieren echar y apartar de nuestra tierra.

Esto no está bien, señor gobernador. Nuestros santos padres nos mandan que nos mudemos; mas nosotros, haciendo memoria de lo que el santo Rey nos tiene dicho, no nos queremos mudar. Aun los

> animales se hallan y aquerencian en la tierra que Dios les dio, y queriéndolos alguno echar, acometen; ¿cuánto más nosotros, aunque forzados y contra nuestra voluntad, acometeremos? Por esto, señor gobernador, siendo voluntad de Dios y de nuestro Rey, cúmplelo; mas siendo Dios justiciero, en él confiamos. Fuera de esto, por el año 1736, dijo entonces el señor don Miguel: El santo Rey manda que, siendo yo su gobernador, sea muy amante de los pobres indios. Acordándonos nosotros de esto, no queremos dar esta tierra a los portugueses.
>
> Después de esto, señor gobernador, besando tu mano santa, siendo tú quien nos ama, nosotros los caciques, los indios, las mujeres y todas las criaturas: recibe en tu mano esta nuestra carta y después remítela a nuestro santo Rey, pues él no sabe quiénes son los portugueses y el ser de nuestra tierra. Después de esto, señor gobernador, te hemos escrito esto con todo el rendimiento de nuestro corazón, estando tú en lugar de nuestro santo Rey, mirando a lo porvenir; pues nunca nosotros nos hemos ensoberbecido al señor gobernador, pues nosotros, aun estando entre los infieles, no hemos hecho daño ni a los de Montevideo, ni a los de Santafé, ni a los correntinos; hemos estado quietos y humillándonos.
>
> Mirando tú a esto, cumple el ser nuestro padre, pues nosotros no podemos echarnos y ponernos debajo de los pies de nuestro santo Rey y decirle lo que pasa; sólo a ti acudimos. Dios te dé mucha salud y vida para muchos años, echándote su bendición. Esto te decimos y escribimos los caciques y todos los indios de San Juan, hoy 16 de julio de 1753 años (Mateos 1949: 551-553).

Lo inesperado de la escritura guaraní fue que también se puso al servicio de la transmisión de mensajes y noticias entre los mismos indios. Esto exasperaba a las autoridades militares españolas que veían en ello una prueba de rebeldía y clandestinidad. Estos papeles, cuando eran interceptados y descubiertos, eran rápidamente traducidos para que sirvieran de piezas de acusación, retomados incluso en los panfletos antijesuíticos que, como la *Relacão abreviada*, se divulgaban en aquella época. Tenemos así, entre otras, la «copia de la traducción original que queda en la Secretaría del Gobierno de Buenos Aires del cargo del Pedro Medrano, de 16 papeles de guaraníes relativos a la guerra de los indios de las siete Misiones rebeldes» (Pastells-Mateos VIII, 1: 182-184). Otras cartas secuestradas por el coronel José Joaquín de Viana fueron hechas traducir por su orden (ver Documentos relativos...

1938: 228-241). Una muestra de la ingenua sabiduría con que eran escritas esas cartas es la de Pascual Yaguapo «para los indios que han de avistarse con los españoles, sobre lo que han de decir a fin de que lo oigan todos los caciques y Cabildo» (Pastells-Mateos VIII,1: 219-222).

Humildad, enojo, ironía y firme coraje están magistralmente reflejados en la carta del pueblo de San Luis, por la que protestan por el extrañamiento y salida de sus «queridos padres», decretada por Carlos III.

> Dios te guarde a ti que eres nuestro padre, te decimos nosotros, el Cabildo y todos los caciques, con los indios e indias y niños del pueblo de San Luis.
>
> El Corregidor Santiago Pindó y D. Pantaleón Cayuarí con el amor que nos profesan, nos han escrito pidiéndonos ciertos pájaros que desean enviemos al Rey. Sentimos mucho no podérselos enviar, porque dichos pájaros viven en las selvas donde Dios los crió, y huyen volando de nosotros, de modo que no podemos darles alcance. Sin que eso obste, nosotros somos súbditos de Dios y de nuestro Rey, y estamos siempre deseosos de complacerle en lo que nos ordene; habiendo ido tres veces a la Colonia como auxiliares, y trabajando para pagar el tributo, y pidiendo como pedimos ahora que Dios envíe la más hermosa de las aves, que es el Espíritu Santo, a ti y a nuestro Rey para iluminaros y que os proteja el Santo Angel.
>
> Por eso, llenos de confianza en ti, te decimos: Ah, señor Gobernador, con las lágrimas en los ojos te pedimos humildemente dejes a los santos Padres de la Compañía, hijos de San Ignacio, que continúen viviendo siempre entre nosotros, y que representes tú esto mismo a nuestro buen Rey en el nombre y por el amor de Dios. Esto pedimos con lágrimas todo el pueblo, indios, indias, niños y muchachas, y con más especialidad todos los pobres.
>
> (...)
>
> Los Padres de la Compañía de Jesús saben conllevarnos, y con ellos somos felices sirviendo a Dios y al Rey, y estamos dispuestos a pagar, si así lo quisiere, mayor tributo en yerba *ka'a miri*.
>
> Ea, pues, señor Gobernador, de cuya bondad no dudamos, oye estas súplicas de unos pobres como nosotros, empeñándote en que se cumplan.
>
> Además, que nosotros no somos esclavos, ni tampoco gustamos del uso de los españoles, los cuales trabajan cada uno para sí, en lugar de ayudarse uno a otro en sus trabajos de cada día.

(...)
De San Luis, a 28 de Febrero de 1768.
Tus pobres hijos, a saber, el pueblo y Cabildo entero.
(Siguen las firmas) (Hernández 1908: 367-369).

De éstas y otras misivas de esa época valdría la pena hacer un corpus, que revelaría la conquista de la escritura por un pueblo que un día fuera conquistado por la escritura, y ahora quería usarla como instrumento de liberación en nuevas situaciones de opresión.

La escritura guaraní en la segunda mitad del siglo XVIII era un fenómeno cultural bastante arraigado en la vida civil de los pueblos misioneros. Acuerdos y acontecimientos se documentaban oficialmente en este idioma guaraní. Se conserva en el Museo Mitre, Buenos Aires, una buena colección de estos documentos correspondientes a los cabildos indígenas de las Misiones jesuíticas del Uruguay desde 1758 al 1785 (Mitre, *Catálogo II*: 23; Meliá 1970: 151). Numerosos documentos de este tipo aparecen a medida que crece el interés por investigarlos, y no se reducen ni al área de las Misiones jesuíticas ni a su tiempo. Escritos similares provienen de los pueblos de franciscanos también, y continúan hasta bien entrado el siglo XIX (Meliá 1970: 152-153; Morínigo 1990: 141-156), aun después de declarada la Independencia del Paraguay, en 1811, y a pesar de que las ideas «ilustradas» de la época eran cada día más reacias, como se verá, al uso político de una lengua de indios.

Nicolás Yapuguay

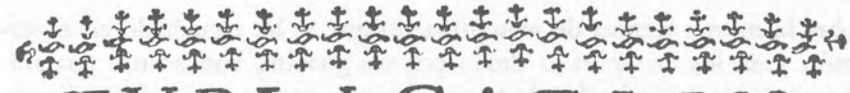
El literato de mayor producción en lengua guaraní fue el indio Nicolás Yapuguay, y por tener dos de sus libros impresos en las mismas Reducciones, su persona y su obra merecieron repetidamente la atención de los bibliógrafos. La *Explicación de el catechismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguai con dirección del P. Paulo Restivo de la Compañía de Jesús,* trae un prefacio bien significativo de la colaboración lingüística que podía haber entre el misionero –alienígena– y el catequista –indígena–, dando éste apenas forma a los contenidos inducidos por aquél. El trabajo lingüístico de Nicolás Yapuguai alcanza, sin embargo, niveles de mayor complejidad, ya que no se trata de un simple

traductor de un texto español –lengua que probablemente desconocía– sino de un verdadero escritor guaraní en guaraní, si bien muy influenciado por la asimilación de enseñanzas y de modos de decir misioneros; en él se habría dado, con toda la ambigüedad que supone la tarea, la creación de una lengua guaraní cristiana, de la cual su escritura es la prueba y la muestra más representativa.

> Muy conocida y superior –dice el prefacio– a lo que puede saber en un Indio es la capacidad de ese Nicolás Yapuguai, cacique y músico de Santa María y con razón muy alabada su composición por la propiedad y claridad y elegancia con que felizmente se explica, aun en cosas tocantes a Dios, que en otros indios no es tan fácil hallarlo... La frase para doctrinas ha de ser buena sí, pero llana, para que aun los niños la entiendan, y así he puesto particular cuidado de que las compusiese con estilo no muy levantado, pero bueno; la frase es suya yo no hice más que darle materia... (y aquí el padre Restivo enumera varios autores en boga para la época de los que ha sacado dicha materia).

La *explicación del catecismo* es concebida como medio para saber y conocer; desde las primeras páginas un verbo se repite con frecuencia: *(ai)kuaa,* «conocer»: conocer el *credo*; conocer los sacramentos; conocer los mandamientos... Dos partes de esta obra revisten especial importancia. De la página 1 a 4, corre el «Rezo que compuso el Ven. Padre Fray Luys de Bolaños... mandado guardar por la Sinodal de este Obispado del Paraguay». Después de la edición napolitana, ésta, más de un siglo después, venía a ser la segunda. Desde la página 106 se presenta la *Tabula Graduum Consanguinitatis in quibus solum est impedimentum Matrimoniii Indorum ex Bulla Pauli III.* Esta tabla contiene informaciones etnológicas de gran importancia para conocer las estructuras mentales del parentesco guaraní, si bien el sistema tradicional empieza a ser sustituido por el nuevo sistema matrimonial cristiano, que no acepta ni casamientos avunculares ni entre primos hermanos cruzados.

Tres años después se le publicaba otro libro, *Sermones y exemplos en lengua guaraní, por Nicolás Yapuguay. Con direction de un religioso de la Compañía de Jesus. En el pueblo de S. Francisco Xavier (1727).* Una moderna edición facsímil, de 1953, reproduce las 165 páginas de los *Sermones.* Aunque sin ningún prefacio que lo explicite, se repite en esta



EXPLICACION
DE EL
CATECHISMO
EN LENGUA GUARANI
POR NICOLAS YAPUGUAI
CON DIRECCION
DEL P. PAULO RESTIVO
DE LA COMPAÑIA
DE
JESUS



En el Pueblo de S. MARIA La Mayor.
AÑO DE MDCCXXIV

Figura 25. La obra más amplia de un escritor guaraní, impresa en las Reducciones.

obra la misma técnica de reescritura: lo que se ha escuchado en el sermón y en los ejemplos es dicho por un guaraní, con acento guaraní. La obra consta de hecho de tres partes con paginación independiente. En la primera, de los sermones, es interesante notar que varios de ellos son panegíricos de los santos patronos de algunos de los pueblos de la región: San Ignacio, San Miguel, San Nicolás, la Concepción, los Tres Santos Mártires del Japón, San Carlos... La segunda trae «varios exemplos para la Quaresma» (98 p.) en un estilo de tremendismo moralizante, que en la época no sólo era usado para despertar el temor de Dios en los indios, sino en la predicación popular en Europa: ejemplo de un indio a quien le cogió la muerte en ocasión de pecar; ejemplo del demonio que quiso confesar sus pecados; del que amaneció cano por el horror del juicio; pecado callado: es el de los sapos... La tercera parte (44 páginas sin numeración) sigue con el mismo estilo y género.

Los *Sermones y exemplos* son la última de las grandes obras en guaraní que tuvieron a un escritor indígena como autor; un libro en guaraní de autor paraguayo laico sólo será impreso ya bien entrado el siglo xx: *Ocara Poty* (1917), y *Ñande Ypykuéra,* de Rosicrán (1922). Un salto de casi dos siglos.

Las notas explicativas en castellano que están al final de cada título, indicarían que el principal lector de estos sermones es un hablante de español —en el caso, un misionero— que podría inspirarse en estos textos para preparar su propia predicación. Con ello el misionero aparentemente escucha un discurso guaranizado en cierta forma por los indios, pero que fue concebido y presentado por otro misionero. Estamos en una transferencia y sustitución de lenguajes muy discutible.

La nueva lengua misionera

La práctica de incorporar a los mismos indios a la difusión de las enseñanzas cristianas venía de lejos. Una de las cualidades más señaladas de los «caciques», que en realidad no eran muchas veces sino los padres de una familia extensa, era su elocuencia.

> Muchos —había anotado con perspicacia el padre Montoya (1989: 76)— se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su



SERMONES
Y
EXEMPLOS
EN LENGVA GVARANI
Por Nicolas Yapuguay
Con direction
DE VN RELIGIOSO DE LA COMPAÑIA
DE
IESVS.

En el Pueblo de S. Francifco Xavier
Año de MDCCXXVII.

Figura 26. Otro de los libros de Nicolás Yapuguay con la dirección del padre Paulo Restivo.

> lengua, y con razón, porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama) con ella agregan gentes y vasallos, con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes.

Guyraverá fue un prestigioso cacique, un «señor de la palabra», que una vez convertido puso su elocuencia al servicio de la nueva predicación. Montoya alude a otros caciques, cuya conversión se traducía en poner su palabra al servicio de la nueva predicación (Melià 1969: 214). En 1629, el padre Francisco Vázquez Trujillo encontró a un antiguo cacique, que según el antiguo hábito de recorrer la aldea indígena para hacer oír sus arengas, proclamaba ahora el amor que los padres misioneros, venidos de tan lejos, tenían por ellos (Blanco 1929: 641). Conforme a una costumbre que ha perdurado hasta hoy entre los indígenas guaraníes de la selva, hubo un cacique que antes de que amaneciera ya hacía un buen sermón a su gente, invitándola a ir a la iglesia (CA II: 328). El cacique Antonio, de San Cristóbal, «aunque ya de edad, se hizo tan docto en la doctrina, que la enseñaba él, y promovía con gran aumento» (Montoya 1989: 250). No faltaba el que con excesivo entusiasmo oratorio prolongaba excesivamente su discurso y había que convidarlo amablemente a que terminase (Blanco 1929: 650).

Desde el punto de vista de la historia de la lengua guaraní, asistimos a la creación de un nuevo lenguaje en el que jesuitas e indios establecen convergencias y se influyen mutuamente.

> Son muchos (los indios) que se dedican a enseñar su lengua a los nuevos misioneros, con singular cariño, no mostrando jamás enfado de que les pregunten cien veces un vocablo, o modo de explicarse. Explica mucho este zelo, el tesón con que un cacique de Loreto (que al presente vive) se ocupa en componer Pláticas y Sermones en su lengua, con la disposición que pudiera un sabio predicador, de tema, narración, exordio, pruebas con lugares de Escritura y Santos, y ponderación, persuasión, epílogo, etc. Cuando ignora algún lugar le pregunta a un Padre. Así escritos los ofrece a los Padres que entran de nuevo en aquellas misiones, y les sirven para empezar, más que los Cartapacios de Hortensios, y otros más celebrados oradores, porque están discurridos más al genio de los indios. Otros indios pudieran hacer esto mismo, aunque no sepan latín, por la multitud de doctrinas, pláticas y sermones, que oyen a sus párrocos desde que les empieza el uso de razón (Xarque 1687: 361).

Eguĩbae [illegible] guĩ[illegible]aemõ tenico Tupã Cheyára, añepũn-
gatu ereye chepĩ[illegible] guitecoto ãnga, haeramo cuye deremim-
borara, era rehe teremee ãnga chebe, ndegracia marãngatu. E-
guĩ ndo[illegible]er aĩhu yeahoce catu hague che ymbochay haguamari
[illegible]dere[illegible] marãngatu mboaye haba ño chequireỹngatu
[illegible]be[illegible] [illegible]eco ucato coĩte, peyatẽ. Enei ãnga Cheyara,
terehobaça ãngaveco mbĩa [illegible] guerĩ cõ ara pĩpe nde-
recoacĩ tecĩrõ rehe chepãngatu ereytae, ỹbĩpe teco yacatu
[illegible]egracia marãngatu rehe yyecohu haguãmari, haerite ndere-
tãme tecohorĩ apĩreỹ rehe ymbe yecohubo yepiguar[illegible]. *Bene-
dictio Dei omnipotentis, Patris, et Filij, et Spiritus Sancti des-
cendat super vos, et maneat semper*

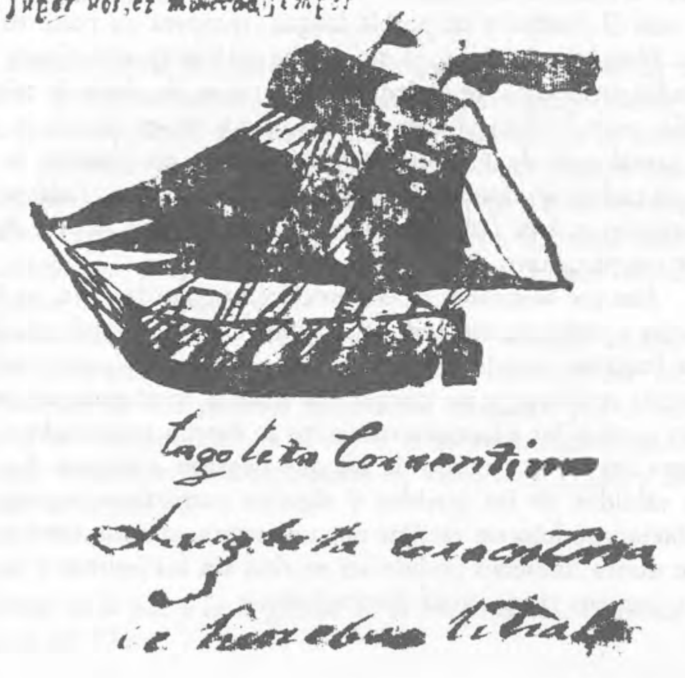


Figura 27. Una rara página de la *Explicación de el Catechismo en lengua guaraní*, por Nicolás Yapuguay, 1724, con un dibujo a mano en el ejemplar que se conserva en el Colegio del Salvador de Buenos Aires.

Parece que es a este indio de Loreto al que se refiere todavía el padre Peramás, en 1768, de quien apreciaba especialmente el sermón sobre el «Buen Pastor» (Meliá 1969: 215).

En los contextos coloniales, aun cuando se use la lengua nativa, hay una colonización del sistema simbólico de comunicación, del cual la lengua es una instancia privilegiada, que debe ser analizado críticamente. En la literatura escrita por indígenas, y en la nueva oratura de esos caciques que predican la nueva religión y la nueva forma de vida, hay ciertamente una reducción del universo simbólico primitivo. Los contenidos también hacen a la forma. Y por otra parte se da una reguaranización de esos contenidos que suponen un proceso creativo, aunque no sea más que de adaptación. Cuando el indio, después de haber escuchado el sermón del misionero, o simplemente haber hablado con él, vuelve a su propia lengua, recupera en parte su genio propio. Ningún misionero, y de ello se está muy consciente, aun conociendo perfectamente la lengua, será capaz de decir lo mismo que el indio, pues le falta el acento particular y el «genio» de la lengua. No es casual que de toda la literatura escrita en guaraní, la única que no es traducción haya sido producida por escritores indígenas; la única excepción está de lado del padre Insaurralde, con su *Ara Poru* (1759) y éste era paraguayo de nacimiento.

Aunque discutible desde muchos puntos de vista, se fue creando gracias a este proceso indudablemente colonial, un lenguaje cristiano, que lingüísticamente llega a conformar un dialecto que podría llamarse guaraní jesuítico, y no porque los jesuitas lo impusieran por sí solos, sino porque los guaraníes reducidos lo fueron trabajando a partir de la nueva situación y modo de ser que llegaron a aceptar. Las cartas que los cabildos de los pueblos y algunos particulares escribieron nunca hubieran podido ser escritas por un jesuita, aunque también es verdad que nunca hubieran podido ser escritas sin los jesuitas y sus Reducciones, con sus glorias y sus limitaciones.

Capítulo 3

EL GUARANÍ PARAGUAYO

3.1 Hacia una lengua nacional

Para la historia social del guaraní en tiempo de la colonia fue un hecho decisivo el extrañamiento de los jesuitas del Paraguay (1768). Se iniciaba entonces un proceso que terminaría con los pueblos de indios, lo que vino a consumarse con el decreto del presidente Carlos Antonio López, cuando en 1848 declaraba extinto el régimen de comunidades. De los cambios socio-culturales introducidos fue una consecuencia el abandono progresivo del guaraní como lengua literaria creada en el seno de las Misiones.

De todos modos, el guaraní dominaría durante mucho tiempo y de forma absolutamente mayoritaria la comunicación real del Paraguay. Los Cabildos de los pueblos misioneros dirigirían por mucho tiempo todavía su correspondencia al rey o a las autoridades españolas en su lengua vernácula. El campesinado no sabía otra lengua y hasta en la ciudad se la prefería.

3.1.1 *El guaraní en la paz y en la guerra: de la Independencia Nacional a la guerra del Chaco*

Cuando el general Manuel Belgrano en 1810, en vísperas de la Independencia, dirigía proclamas y cartas en guaraní (ver 3.3.1) a las autoridades del Paraguay y a su pueblo, lo hacía a sabiendas de que ésta era su lengua propia. Como anota certeramente Morínigo (1968: 198),

> escribirlas en guaraní no constituía un gesto de político habilidoso para halagar sentimientos regionalistas. Era simplemente una actitud realista impuesta por una necesidad concreta. El pueblo paraguayo, como el correntino y misionero, por una serie de circunstancias históricas, sólo conocía la lengua indígena.

La iniciativa de Belgrano no era, por otra parte, del todo inédita, ya que en la misma época se hacía uso de otras lenguas indígenas, como el quechua y el aymara, para proclamar las ideas del movimiento emancipatorio (Levene, Ricardo, *Las revoluciones indígenas y las versiones a idiomas de los naturales de documentos de la Independencia*, Buenos Aires 1948).

La expedición de Belgrano al Paraguay fracasó, pero consiguió despertar en los futuros paraguayos el deseo de liberarse de los españoles; las palabras en guaraní de sus proclamas llegaron más lejos que sus tropas.

Como en el Paraguay, también en Corrientes la lengua guaraní era prácticamente la única. En una carta de 1811, el viajero y comerciante inglés John Parish Robertson escribía que fue

> cordialmente agasajado por M. Perichon y por las damas [de su casa] con una profusión de cumplimientos de que no entendía la mitad. Porque aquí el lenguaje de los aborígenes, o guaraní, ha hecho inútil en gran proporción el español, y exceptuando a los hombres de la mejor clase, pocos se expresan en castellano con fluidez y corrección. Las mujeres casi invariablemente lo hablan con dificultad y a disgusto, prefiriendo en mucho el idioma guaraní, en que son muy elocuentes (Morínigo, 1968: 202).

En otra visita al mismo M. Perichon, el inglés se refiere de nuevo al uso del guaraní, tanto más llamativo en una casa donde el dueño era de origen francés y la señora pertenecía a una de las familias más distinguidas de la ciudad.

> Del mismo modo la familia del digno Perichon se derramó gradualmente en la sala...Primero...doña Pastora (la esposa de Perichon)... llena de asombro por mi aparición y rebosando con sus exclamaciones en guaraní de : Guah! Bahé! *(Mba'e)*...Ba' é tico (*Mba'e tiko*) (*Ibid.*)

De la Independencia Nacional a la Guerra Grande (1870)

Con la independencia del Paraguay, en 1811, la situación lingüística va a decidirse claramente por la manutención del *statu quo* creado en la época anterior. La Independencia fue realizada ante todo por la oligarquía criolla terrateniente y militar, y ésta conocía la lengua guaraní. El partido realista, formado por una burguesía comercial de origen peninsular reciente, quedó marginada políticamente, cuando no violentamente perseguida y al fin expulsada.

El proceso se radicalizó cuando llegó al poder el doctor Gaspar Rodríguez de Francia, y en él permaneció como dictador supremo, entre 1814 y 1840. Hechos como la supresión del Real Colegio Seminario de San Carlos, en 1822, y la secularización de todas las órdenes religiosas, afectaron muy directamente a las posibles élites culturales. Se puede afirmar que a partir de la década de 1820-1830, solamente es representativa del Paraguay la denominada *gente rei*, es decir, «el pueblo común», según el análisis histórico de R. E. Velázquez (1976). Los grupos sociales con capacidad e interés por emplear la lengua castellana, como podía ser la burguesía comercial y la oligarquía terrateniente, heredera de encomenderos y «comuneros» —menos éstos que aquéllos— fueron reducidos a callarse, cultural y políticamente (Granda, 1988: 544).

Para esta época los testimonios sobre el uso de la lengua guaraní como única lengua de la región se repiten, como ha anotado Morínigo, en su citado estudio (1968: 202-203). El mismo Robertson refería que «el pequeño Orrego, cuando su pulpería estaba llena de gente baja arengaba con elocuentes tiradas en guaraní en elogio del Caraí Francia».

Cuando, en febrero de 1822, los vecinos del pueblo de San Roquito se reunieron en asamblea para decidir su incorporación a la provincia de Corrientes, las deliberaciones fueron conducidas en guaraní y en guaraní se hizo la declaración pertinente, si bien a la hora de firmar, los representantes del pueblo don J. Fado Tabacayú, comandante de milicias, los alcaldes don Miguel Tacuabé, don Pedro Tapirayú, don Feo Solano Aripí, el corregidor don José Moroví, el juez don José Baricuyé y el teniente don Andrés Ñongoy, lo hicieron por interpósita persona, «a ruego», por no saber firmar. Igualmente en guaraní fue dirigida, en 1827, una proclama de los corregidores de los pueblos de

San Miguel y San Carlos, a los pueblos del Paraná, en la que se daban los motivos de su incorporación a la provincia de Corrientes. Es interesante una anécdota ocurrida en 1841. El general Paz solicitaba de su aliado el general Ferré un sustancial auxilio de caballos. Ferré lo prometió, pero en su fuero interno ya había determinado lo contrario. Al marcharse reunió a sus oficiales y, hablándoles *en guaraní para que Paz no se enterase,* les informó de que iban a pasar a Entre Ríos y les instruyó para que se negaran a seguir a Paz en el caso de hacerles pasar el Paraná.

> Aquí, lo mismo que en Corrientes, los hombres hablan poco y con cierta resistencia el español. Las mujeres lo hablan muy escasamente. El español ha sido sustituido casi completamente por el guaraní. La mayoría de las mujeres se avergonzaban de mostrar su deficiencia en el español, en tanto que los hombres tenían gran aversión a expresar inadecuadamente y con dificultad en español lo que podían decir con tanta fluidez y hasta retóricamente en su propio lenguaje. Como todos los lenguajes primitivos, el guaraní tiene muchas bellezas metafóricas (Robertson /1838/, en Nagy 1969: 94).

Los hermanos Robertson, que habían visto al gobierno del doctor Francia como un «reino de terror», ofrecen, sin embargo, no pocos detalles de una vida cotidiana apacible y hasta feliz, pautada por fiestas y conversaciones nada sofisticadas.

> Conversación —en guaraní— era la mejor manera que tenían hombres y mujeres en el Paraguay para pasar sus noches (Robertson /1839/, en Nagy 1969: 101).

Con la muerte de *El Supremo,* en 1840, y aunque se insinuara enseguida, por parte de sus sucesores, una crítica a la política cultural anterior y una preocupación por castellanizar al país a través de la instrucción pública, la situación lingüística del Paraguay no iba a cambiar tan pronto. Y son de nuevo los viajeros y comerciantes los que aluden a la lengua guaraní como hecho social peculiar del Paraguay.

> Encontré que los hombres hablaban dificultosamente el español y que su conversación la hacían en guaraní, al que llaman *avañeé,* siendo *avá,* indio, y *ñeé,* lengua (Hughes /1842/, en Nagy 1969: 129).

QUICHUA.

Tuĉuy Llactacunamanta acllasccas Jatuchec Yayaspac Checcam Taraspacri Asamblea general constituyente sutioc tantacuspa cay punchaypi quelccarcancu Ccamachisca cimi ccaticucta=Queparin cunam punchaymanta unanchascca camachisca simi Quèlcasca Jatum Justiciaraycu Junta provisional niscca cay uma Llactamanta ñaupac punchaypi isccon quillamanta guarancca pusac pachac chunca vcnioc Guatapi, pitispa tributusta, astaguanrri Quechusccara Jaquem Mittata, Encomiendasta, Yanaconasta, Ccasi serviciotaguam ama conaricupac Iglesiasman curasman, subdelegadosman, Casi quesnintumanpi: Caspa Munaynim, cay Apu Asambleac, Quiquillantacmin, canancuta recsimancuta niscca runacunata tucuy vina Llactasmanta Ccarrisraycu Sumac Quespisccas, cusca atiynincupi Tucuy Llacta Masis nincuan paycunaguan Cavsacta; Cayri Apu Camachisccam Ciniita Quelccachum, caparicuchum Tucuy Llactaspi; Jatum vmampiguain churacuspa chaypas qniquillanta Guaraní cimipi Quesguapi Aymarapiguam, Tucuy yachanancupac. Jinatam Apenca vnanchasccata pichus Asamblca sutímpi tucuyta camachin Supremo Poder Executivo niscca Camachinampac Rurachinanpacpis. Buenos-Ayres chunca iscainioc punchaipi quinsa quillapi Guarancca pusac pachac chunca quinsayoc Guatapi.= *Tomas Antonio Valle* presidente Sutioc.=*Hipolito Vieytes*, secretario Quelccac, Sinchec Atim tupac Camachecman cav vina Llactamanta= Quiquillan Quelccasca.=*Dr. Bernardo Velez*, secretário de el gobierno Intendencia-

GUARANI.

Mburubichabeté ñemoñongusúpe oporoquairaba opácatu Yosúámo haé taba pábé mbia peteippe oñoirubaerehe, Asamblea general constituyente yaba, Aba pabengatupe oiqua uca áng yquaitaba caṭupĩrĩ. Yyipibèramo, co araguibe ohecoboña acó quaitaba omboypibaecue capitanguásu Roi ambae ohasabaecue 1811 setiembre ñepiruarape. Maramove oiquaipemee brihagua Abaraycueri tributo yaba, ni mita, ni encomienda ababeupe. Upeichabe ababé tembiguairamo oyapobeihagua Aba amo, ni tupa óga: ni payabare: ni mburubieha: ni abateiiroa euconaabe co mburabichabeté guemiinbotaurupi oiquauca opacatu mbiapabeupe, abacue a opacatu ang guibe, abapoguiritequarey catupiriramo opitahaba opa caraiambuaecuerami; Hariteabe, oyecohú yoyahagua aco tecopisiro moñangaba caraicuera tabaigua papē oguerecobarebe. Corire, opa ang quaitaba toyeyahapi quahape, hae, papengatu reinduharamo oicohagua. Abacuera opacatu ñeepipe tomboyehuuperamibe, ópa aba tetiro oiqua hagua, taba opacaturupi toñchenduea. Upeichacatu toiquaá capitandúsú, Supremo Poder Executivo éhá, ombuaye catupirihágúa áng orequaitaba pabengatu =Buenos--Ayres marzo 12 de 1813=*Dr. Tomas Antonio Valle*, Presidente=*Hipolito Vieytes*, secretario.=Al Supremo Poder Executivo de estas Provincias=Es copia=*Dr. Bernardo Velez*, secretario de el gobierno Intendencia.

Figura 28. Texto en quichua y guaraní de un decreto expedido por la Junta Provincial Gubernativa de Buenos Aires en 1813, relativo a la extensión del tributo, y derogación de la mita, encomienda, yanaconazgo y servicio personal de los indios.

> Es corriente en el campo que las personas entiendan y hablen sólo el guaraní con excepción de los que son funcionarios públicos o han recibido alguna educación [...] Aunque parezca extraño, y a pesar de que el padre (Don Juan Bautista Rivarola) es, para este país, un hombre instruido que estuvo a punto de ser nombrado presidente, ni su mujer ni sus hijas hablaban el español (Munck /1843-1869/, en Nagy 1969: 192).
>
> La lengua que se habla en el Paraguay es el «guaraní», que hablaban los indios que habitaban el país en la época anterior a la llegada de los españoles. Este idioma es de uso tan general que nunca se habla el español, y sólo con los extranjeros, siendo, en el interior, la gran masa de la población tan ignorante del español que es necesario tener un intérprete incluso para pedir un vaso de agua. Entre las mejores familias, en las ciudades y pueblos mayores, se comprende el español, y se lo habla con los forasteros; sin embargo, hasta en Asunción hay gente que no lo conoce en absoluto. Los decretos y leyes del gobierno se publican en español, que se usa también para dar órdenes en el ejército, y se lo enseña en las escuelas, a las cuales todos los niños varones del país deben ir forzosamente, hasta que aprendan a leer y escribir. Mas después de dejar la escuela, quizás nunca más lo escuchen, pues no tienen libros para leer; hay muy poco papel para escribir de vez en cuando, con la excepción de firmar sus nombres y, generalmente, antes de cumplir 21 años, ya olvidaron todo lo que aprendieron en la escuela (Graham /1846/, en Nagy 1969: 138-139).

Un diplomático francés, Eugenio Guillemot, ponía de relieve un aspecto esencial de la lengua guaraní paraguaya, al desvincularla de una hipotética herencia racial.

> Los habitantes de estas campañas hablan solamente el guaraní pero su fisonomía no es americana; los hombres tienen aspecto de europeos y las mujeres, vestidas con trajes asiáticos, llevan con mucha gracia sobre la cabeza o al hombro elegantes vasijas de tierra roja; se asemejan a las hermosas samaritanas de la Biblia que van a las fuentes en busca de agua (Guillemot /1857/, en Nagy 1969: 179).

El empleo del guaraní para el chiste y el piropo, que todavía suscita orgullo entre los paraguayos, fue entendido por un entusiasta inglés que veía en el Paraguay una romántica Arcadia, y que se animó a aprender guaraní y a usarlo no sin gracia.

> Estoy aprendiendo también el guaraní que siendo una rara jerigonza, sin embargo, no carece de elegancia. Está lleno de vocales, mas la mayor dificultad consiste en que las consonantes se pronuncian sin diferenciarlas, de manera que resulta difícil representarlas fonéticamente. La palabra guaraní que significa agua, es el punto crítico de la lengua: los paraguayos dicen que ningún extranjero es capaz de pronunciarla. [...] Todos los paraguayos, varones y mujeres, hablan guaraní y la mayoría de las clases bajas no hablan otro idioma; sin embargo, el idioma oficial es el español y la gente de sociedad afecta despreciar el guaraní. [...] El guaraní crea un manantial de charla y de alegría que nunca falla, y así suelo rogar a las chicas a que me digan algunas palabras y, una vez que ellas me las hayan repetido suficientemente como para que captase bien la fonética, yo me las anoto, y naturalmente, digo después para agradecerlas: *he oro haipú ndeve,* lo que significa te quiero mucho, o *che oroipotaite cheribericorá* (yo quisiera mucho casarme contigo). Vaya aquí otra muestra de un cumplido en guaraní: *pugweughpe capiipecha, nde pope rosa potryicha* (estoy debajo de tus pies como la gramilla y en tus manos como una rosa) (Mansfield /1856/, en Nagy 1969: 205-206).

Efectivamente, la palabra agua se reduce al fonema *y* (vocal central no redondeada alta cerrada, llamada vulgarmente *i gutural*). Por otra parte, una ortografía más correcta de las frases citadas, sería: *che orohayhu ndéve; che oropotaite che rembirekorã; pyguype kapiipéicha, nde pópe rosa potyicha.*

A un médico y naturalista francés, Alfred Demersay, se deben unas *investigaciones filológicas sobre la lengua guaraní* (1859), uno de los pocos estudios lingüísticos publicados en el siglo XIX, ya que el diccionario que preparara el jesuita Bernardo Parés entre los años 1844 y 1846 sigue inédito hasta hoy. La descripción de ciertas particularidades y funciones sociales de la lengua guaraní por Demersay son dignas de tenerse en cuenta.

> Sin ser lengua monosilábica como el chino, el guaraní presenta en la aglutinación de las sílabas de sus palabras, trazas evidentes de monosilabismo; y sin querer deducir, como consecuencia de esta comparación, la prueba de una comunidad de orígenes o de parentesco entre los dos pueblos, no deja de ser interesante agregar, de paso a la que los etnólogos señalaron entre las razas mongólicas y guaraní, esta cierta analogía o semejanza entre ambas lenguas. (...)

> El guaraní, efectivamente, es una lengua eufónica y aun armoniosa; y no obstante el gran número de diptongos, contracciones, nasalizaciones y sonidos guturales que posee, se presta admirablemente a las cadencias poéticas, a las inflexiones y entonaciones melódicas. Puede aplicársele esta reflexión sumamente justa del señor Humboldt: «Se reconoce, casi generalmente, que los idiomas tienen más riquezas y matices más finos de lo que se podría suponer dado el estado inculto de los pueblos que los hablan». En el Paraguay escuché gustosamente las canciones guaraníes, ricas de poesía y en ingenuas comparaciones, especialmente aquellas que hablan de amor, –tema favorito de los improvisadores de todos los países– y en las Misiones brasileñas que hoy no son otra cosa que ruinas, ¡cómo de armoniosos me parecieron los himnos y cánticos de los pobres indios, acompañando su canto con rudimentarios instrumentos que ellos mismos fabrican! (Demersay /1859/, en Nagy 1969: 149).
>
> En el Paraguay el tuteo es general, y esta costumbre, tan contraria a las fórmulas consagradas por la bella lengua castellana, explicaría hasta cierto punto la ausencia de desigualdad social que ahí se observa (Demersay /1859/, en Nagy 1969: 150).

A través de estos testimonios que cubren los primeros 50 años de república, no se nota que la situación lingüística del país haya sufrido cambios sensibles, pudiéndose observar una constancia de pautas comunitarias en el uso de las lenguas castellana y guaraní, que se gestaron en el período colonial y que serán válidas hasta el siglo XX.

> El guaraní es, evidentemente, la auténtica lengua del Paraguay, hablada por todos sus habitantes sin excepción. El castellano, por el contrario, es código lingüístico aprendido «a puros azotes» (Cardiel) en las escuelas. Su conocimiento y utilización está limitado a una minoría caracterizada por las siguientes notas: localización preferentemente urbana (Cardiel, Graham, Munck), sexo masculino (Cardiel, Dobrizhoffer, Robertson, Munck), edad adulta (Cardiel, Dobrizhoffer) y posición social elevada unida a nivel cultural alto (Azara, Munck), aunque, incluso en estos casos, el guaraní es la lengua de uso primario, manejada hasta por «el encomendero y su familia» (Cardiel) (Granda 1988: 541).

Lo que también se deduce de las observaciones históricas reseñadas –y dudo que se puedan aducir otras que les sean contrarias– es

que hasta la guerra del 70 el Paraguay era un país donde el guaraní era la única lengua, como hecho social nacional. Ni siquiera los mestizos eran bilingües.

El bilingüismo era un fenómeno insignificante, y enteramente superficial. Estos indicadores sociolingüísticos, sin embargo, poco dicen respecto a la forma de lengua en uso, de la cual quedaron poquísimos testimonios documentales, como veremos después.

Escuela y lengua

Por una paradoja que, sin embargo, puede considerarse una constante histórica, en el Paraguay, como en otros países de Iberoamérica, la educación escolar tiene una dificultad podemos decir crónica, para encarar con realismo el problema lingüístico.

Como había sido en los últimos tiempos coloniales, el problema de la lengua volvió a presentarse cuando la Junta Gubernativa del nuevo Estado trató en 1812 de dar *Instrucciones para Maestros de Escuelas.* Solamente que proyectando fantásticas aspiraciones, que poco tenían que ver con la realidad, al mismo tiempo que se preveía la enseñanza de la paleografía para el conocimiento de los distintos tipos de escritura, se pedía a los maestros que desterraran el guaraní y procuraran la buena pronunciación de las palabras castellanas (Cardozo 1985: 193).

El alcance real que haya podido tener la escuela en tiempos del doctor Francia es hasta hoy un asunto mal conocido, que suscita opiniones encontradas. El viajero Richard Grandsire ya en 1825 (Nagy 1969: 28) había difundido la fama de que «todos los habitantes del Paraguay, indios y criollos, saben leer, escribir y contar; a este efecto hay por todas partes escuelas públicas que los niños dejan sólo cuando el Cabildo local declara que se encuentran bastante instruidos». «Los nativos pueden dirigirse al Dictador para educar a sus hijos a expensas del Estado», observaba el mismo. Pero hacia 1834 el Estado sólo sostenía a 150 maestros que enseñaban a unos 5.000 alumnos, una cifra bastante inferior a la de la población en edad escolar (White 1989: 138). Lo que en estas escuelas se enseñaba era un curioso catecismo llamado «patrio reformado», cuyo texto, por lo menos tal como se ha conservado, estaba en castellano.

En 1836 Francia habría inaugurado una biblioteca pública, que contenía unos 5.000 volúmenes, «heredados» por el Estado o confisca-

dos de las colecciones privadas de la oligarquía (White 1989: 139), pero al parecer estos libros permanecieron siempre para su uso particular y exclusivo. (Cardozo 1985: 212-213). Hubo una época, según Rengger, después de la revolución, cuando los libros se introdujeron libremente en el país, y con ellos el gusto por la lectura, si bien los más continuaron recogiendo todo su saber en las dos mejores obras que a la sazón se conocían en el Paraguay: *El año cristiano* y *La flor de Santos*. Hay que reconocer que todos estos datos son más anecdóticos que efectivos para cambiar la configuración lingüística de un pueblo.

La política seguida por el sucesor del doctor Francia, Carlos Antonio López, no muestra señales de haberse interesado por la cultura guaraní. Todo indica que incluso se persiguió el uso del guaraní, por lo menos en las escuelas.

El que llegó a ser un buen escritor, Juan Crisóstomo Centurión, recordaría en sus memorias lo que pasaba en la escuela particular del maestro Quintana:

> Se prohibía hablar en ella, en horas de clase, el guaraní, y a fin de hacer efectiva dicha prohibición, se habían distribuido a los cuidadores o fiscales unos cuantos anillos de bronce que entregaban al primero que pillaban conversando en guaraní. Éste los traspasaba a otro que hubiera incurrido en la misma falta y así sucesivamente, durante toda la semana hasta el sábado en que se pedía la presentación de dichos anillos, y cada uno de sus poseedores como incurso en el delito, llevaba el castigo de cuatro o cinco azotes (Centurión /1894/, en Rubin 1974: 24).

La azotaina se convertía en un espectáculo al cual se acudía como a una riña de gallos. Y uno puede imaginarse que la popular diversión era asistida y comentada por los presentes con gracejos... en guaraní.

Indirectamente, sin embargo, Carlos Antonio López fortaleció sin pretenderlo el guaraní paraguayo, cuando en 1848 declaró cesado el régimen de «comunidades» en que estaban los antiguos pueblos de indios y desterró el uso de los apellidos guaraníes. Castellanizada de palabra, esta gente seguía tan guaraní como antes en la palabra. Ahora traían un nombre español, habían dejado de ser «indios», pero hablaban en guaraní. De este modo un grupo considerable de indígenas, hablantes en guaraní, se incorporaba a la masa de los «paraguayos», con



Figura 29. Una india guaraní «civilizada» camino de la iglesia en traje dominguero, según Jean Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil,* I, París, 1834.

lo que se cerraba un proceso que ya se había iniciado con fuerza cuando muchos guaraníes de las Misiones jesuíticas, salidos de sus pueblos, habían pasado a las ciudades de españoles o se habían conchabado como peones en las estancias, como noté en su lugar.

Lengua guaraní y defensa de la patria

En el gobierno de Francisco Solano López (1862-1870), que sucedió a su padre, la política lingüística no hubiera cambiado de signo, si no se hubiera dado un hecho histórico, que levantó la lengua guaraní a símbolo y causa de identidad nacional. Este hecho fue la guerra contra la Triple Alianza, formada por Brasil, Argentina y Uruguay (1864-1870). En un momento en que el pueblo necesitaba sentirse unido contra un enemigo común, hizo causa común en torno a la lengua guaraní. Aquí no son los datos relativos a la escuela los que dan prueba del cambio de actitud, sino el periodismo de campaña como reflejo de la comunicación real en el seno del ejército y en relación con la nación.

> No ha quedado vestigio del proceso que llevó a la conclusión de que era no ya conveniente sino necesario, utilizar el guaraní. Podríamos en rigor considerar esta práctica como una ampliación del uso cotidiano del guaraní en las relaciones menos formales de campamento o de fuerte de frontera: debe tenerse en cuenta que la instrucción militar, especialmente de cabo para arriba, se daba reglamentariamente, en castellano. El hecho es que el vernáculo adquiere ahora lugar definido, y prestigio como vehículo de secreto y reserva militares, a la vez que como distintivo o signo nacional; es un arma más para la defensa. Y esta disposición no afecta sólo al ciudadano en la trinchera. Por primera vez hallamos en 1865 en los comunicados de autoridades del interior la noticia de haberse dado pláticas o instrucciones cívicas o militares a sus vecindarios respectivos en la llamada «lengua vulgar». Y poco después aparece, por primera vez también, la literatura profana en guaraní, en la prensa de guerra. Notas, noticias, versos, diálogos en vernáculo, o en un lenguaje mixto de guaraní y castellano, ocupan parte del espacio en Cabichuí; la totalidad, en otros periódicos de trinchera (Plá-Meliá 1975: 12-13).

Aparece entonces una literatura en guaraní paraguayo, donde están presentes formas y contenidos que la diferencian notablemente de

los textos misioneros, los únicos producidos hasta entonces. De esta literatura trataré más abajo.

Al trazar la semblanza del mariscal López, ya muerto en la guerra, el padre Fidel Maíz cree poder exaltarlo con decir que con su elocuencia arrastraba a sus oyentes y «esto principalmente en sus arengas militares, sea que hablase en castellano, sea que lo hiciese en guaraní, idioma que mucho estimaba, hablándolo con especial agrado y hasta con elegancia» (Cardozo 1985: 273).

Desde el punto de vista sociolingüístico lo cierto es que de nuevo la lengua guaraní se manifiesta útil y adecuada para las necesidades de un pueblo, en funciones que el castellano hablado en el Paraguay no podría satisfacer.

El estado de lengua que se ofrece a los oídos y a la lectura confirma las características que se venían constatando en las descripciones de quienes visitaban el Paraguay: una lengua coloquial y doméstica, capaz de no poca ironía, manantial del que surgen dichos chispeantes y proverbios agudos, usada en canciones de ingenuas comparaciones y ricas en poesía, en que se habla de amor o se cuenta un trágico suceso. En esta lengua cantaban los soldados en las trincheras. Muestra ejemplar de esa lengua guaraní hablada, en la que no faltan los hispanismos, que eran y serán una de las características del guaraní paraguayo, es la letra de un canto marcial conocido como «Campamento Cerro León», que comentaremos al hablar de la literatura de este período.

Se puede decir que «se debe al mariscal López el mérito de restaurar la literatura en guaraní. Desde el tiempo de los jesuitas, por primera vez se imprimió prosa y poesía en la lengua nacional. Fue el guaraní uno de los poderosos resortes de la épica resistencia».

Se ha dicho, con estilo un tanto declamatorio, que

> la guerra de 1864 a 1870 se nutrió con la sonora armonía del idioma autóctono. [...] El drama hondo y terrible, la tragedia singular de aquella época los sufrió, así, el pueblo paraguayo, en guaraní. Era la lengua en que lloraban las mujeres de la «residenta» y en la que odiaban y peleaban los varones de nuestra tierra (Centurión 1947, I: 75).

En la época que se abre con la postguerra, que tiene no pocas características de un neocolonialismo implacable, se reedita la política contra la lengua guaraní, vista de nuevo como problema para el desa-

rrollo moderno del Paraguay: el castellano es la civilización contra la barbarie del guaraní, conforme a la ideología argentina de la época. Ideas que se afirmaron cuando al Paraguay vino en 1887 el famoso político y educador, Domingo Faustino Sarmiento, autor de *Facundo* (1845), quien a pesar de viejo todavía tuvo una notable influencia en materia educacional, antes de su muerte en 1888.

Los maestros que completaron su educación en la Argentina trajeron con las ideas modernas el desprecio por las lenguas indígenas; no en vano se habían dado en esa misma Argentina las genocidas guerras del «desierto» que diezmaron la población indígena. El desprecio de los hombres del nuevo gobierno provisional se pone en evidencia en las actas del Congreso Constitucional de 1870. Cuando el representante del pequeño pueblo de Paraguarí presentó la moción de que se permitiera a los miembros del Congreso hablar en guaraní, si así lo deseaban, la respuesta fue la «hilaridad general» y la moción «fue combatida enérgicamente por los diputados [...] que pidieron no tan solo su rechazo sino que se prohibiera terminantemente que en lo sucesivo fuese promovido el asunto. La asamblea, por mayoría de las dos terceras partes de sus miembros, votó el rechazo, en los términos propuestos» (Decoud 1934: 179, en Rubin 1974: 25).

Una vez más fue en la escuela donde esa ideología se plasmaba con mayor fuerza. Conforme al espíritu de modernidad de la época, el ministro de Educación, Manuel Domínguez, que por lo demás era un buen escritor e intelectual, en 1894, «denunció el guaraní como el gran enemigo del progreso cultural del Paraguay» (Cardozo 1959: 82).

> El 2.° jefe de la «Legión Paraguaya», don Juan F. Decoud, fundó un bisemanario titulado *La Regeneración*, en cuyo primer número, (1.° - X - 69), un artículo afirmaba: «Ya se ha dicho que nuestro pasado es el jesuitismo, el feudalismo de la Edad Media, el terror, el fanatismo, los dogmas del odio y el guaraní: espantosa creación de la ignorancia, del retroceso, digno de ser aplaudido por los apóstatas que se servían de él como enemigo de todo progreso y civilización». Asimismo, el Cnel. José C. Meza, entonces jefe de policía, el 26 de febrero de 1904 dictaba un edicto por el que prohibía el uso del *poncho ñemonde*, por los varones, y del cigarro poguasu por las mujeres; también le vedaba al personal de empleados y tropa la utilización del idioma guaraní (Genes Hermosilla 1978: 9).

FRAGMENTS D'UN VOYAGE AU PARAGUAY. 349

tropicale, et de celui des latitudes tempérées. Cette inconstance et cette irrégularité, jointes à l'action prolongée d'un soleil de feu, donnent aux grands bois du Paraguay méridional l'aspect de ces forêts moins vastes et moins touffues, qui portent au Brésil le nom de *Catingas*. La végétation est moins riche et moins pressée; elle comprend quelques espèces qui se dépouillent de leurs feuilles. Ainsi, sous le rapport de sa flore et de l'étendue de ses forêts, le Paraguay sert de transition entre les grandes plaines du sud et l'immense région forestière du bassin de l'Amazone; à partir du 24ᵉ parallèle, les forêts alternent avec des savanes noyées ou couvertes de hautes herbes et de palmiers. Le cours du Paraná, de l'Uruguay et des sous-affluents de la Platà, est indiqué par des bandes étroites couvertes d'une végétation luxuriante et tracées en zigzags au milieu d'un désert de verdure.

La faune ne présente pas plus que la flore un aspect particulier, un ensemble caractérisé par certaines espèces dont l'existence permette de la reconnaître à première vue, elle marque la transition entre la faune des contrées intertropicales et celles des latitudes plus élevées.

Mais si, sous le rapport de la fertilité du sol, le Paraguay a sa place parmi les plus favorisées du globe, on peut dire aussi que la nature, vraiment prodigue, l'a peuplé d'un nombre presque infini d'êtres vivants. Toutes les grandes divisions du règne animal comptent de nombreux représentants dans la faune du Paraguay et des Missions, et plus d'un, sans nul doute, caché dans les profondeurs boisées des forêts, a su échapper jusqu'ici aux recherches des rares naturalistes qui les ont traversées. La vue de tant de richesses zoologiques rappelle le mot de l'Indien qui guidait MM. de Humboldt et Bonpland à travers les bois vierges de l'Orénoque : *Es como el Paraiso;* c'est le paradis terrestre.

Dans la tribu des Carnivores, le genre *chat* (*felis*), comprend des animaux fortement armés, sanguinaires et redoutables. A leur tête, il convient de placer le jaguar, ce noble représentant du tigre royal de l'ancien continent, qu'il égale en taille, en courage et en férocité, quoique des naturalistes aient prétendu le contraire. Le jaguar fait de larges brèches dans les troupeaux du Paraguay; aussi élève-t-on dans les fermes (*estancias*), un grand nombre de chiens de forte race, qui donnent l'éveil, signalent l'approche de l'ennemi et servent à le poursuivre. Ces courageux animaux, nourris exclusivement de viande crue, ne sont pas eux-mêmes tout à fait sans danger pour le voyageur, qui comprend à leur vue le rôle que jouaient les limiers de la Grande-Bretagne dans les guerres des Gaules, et le cruel usage qu'en ont fait, à une époque moins ancienne, les conquérants du nouveau monde, pour traquer jusqu'au fond des forêts les malheureux Indiens, ou pour atteindre les esclaves fugitifs. Si les chiens obligent le tigre à monter sur un arbre, alors il devient facile au plus hardi chasseur de la troupe de l'abattre. Mais malheur à lui si la terrible bête est seulement blessée. Le jaguar ne fond pas sur lui d'un seul bond; il descend de l'arbre lentement, à la manière des chats, se redresse à quelques pas, et cherche à l'aide de ses griffes à saisir sa tête et à la dévorer. C'est à ce moment de suprême danger que certains hommes de l'Amérique centrale ne craignent pas d'engager dans sa gueule leur bras gauche enveloppé d'une



Jeune esclave métis; Porteuse d'eau à l'Assomption. — Dessin de Sauvageot.

Figura 30. Tipos paraguayos de la primera mitad del siglo XIX: joven mestizo y portadora de agua, según Alfred Demersay, *Fragments d'un voyage au Paraguay*, en: *Le Tour du Monde*, XI: 349, Paris, 1861.

El testimonio autobiográfico de quien llegaría a ser el mejor lingüista paraguayo moderno, Marcos A. Morínigo, ilustra la situación de principios de este siglo:

> Hacia fines del siglo pasado una fuerte tendencia nacida de la presencia de muchos extranjeros en el Paraguay trató de identificar el español con la civilización y la cultura y de considerar el guaraní como la causa principal del atraso general del país. En muchas familias se ensayó entonces relegar al guaraní al trato con los criados y a prohibir su uso en las escuelas. Yo nací en la Asunción y me crié en esa ciudad bilingüe y la zona bilingüe guaraní-española de la Argentina, donde viví hasta los veinte años. Mis padres hablaban muy bien el guaraní, pero a los hijos en casa nunca se nos permitió hablar en guaraní y hasta los doce años fuimos a escuelas donde a los chicos no se les permitía hablar en guaraní, en circunstancia alguna. De modo que, aunque algo sabíamos de la lengua a pesar de todo, realmente yo no la hablé hasta que fui a la escuela secundaria. Allí la aprendí entre clase y clase y en los viajes diarios de ida y vuelta y en los campos de deporte, simultáneamente con el francés y las declinaciones latinas. Cuando salí de la escuela secundaria para ir a la universidad yo sabía hablar guaraní como el mejor (Morínigo 1990: 180).

No pocas personas de la actual burguesía paraguaya de comerciantes, hacendados y profesiones liberales podrían autobiografiarse lingüísticamente del mismo modo. Un científico paraguayo, como León Cadogan, supo inglés, alemán y guaraní, antes que el castellano (Cadogan 1990: 63).

En el siglo xx, al mismo tiempo que la educación escolar estaba fuertemente marcada por su declarada castellanización, de tal manera que resultaba impensable utilizar el guaraní en el proceso de alfabetización, aun en las regiones de manifiesto monolingüismo guaraní, se desarrollaba una literatura en guaraní, sobre todo en la poesía, que frecuentemente se tornaba letra para música, si ya no había sido concebida como tal. Surge en este período también un grupo de jóvenes intelectuales que reivindican el guaraní como lengua de la nacionalidad, aunque sus escritos en prosa sean en castellano (!).

Como había sucedido en la Guerra Grande, la guerra del Chaco, entre 1932 y 1935, levantó el prestigio del guaraní. En esta guerra, el gobierno, por razones de seguridad, prohibió el uso del español en

el campo de batalla. Una orden general, la n.° 51 del Comando en Jefe del Ejército del Chaco, declaraba: «Art. 7.°: Las conversaciones y las claves secretas se harán exclusivamente en guaraní». Se ha vuelto un tópico de historiadores y sociolingüistas repetir que los conflictos bélicos internacionales por los que pasó el Paraguay contribuyeron decididamente para la vitalidad y sobrevivencia del guaraní, como si la historia lingüística del Paraguay se moviera pendularmente entre la paz y la guerra (Plá 1970, en Corvalán-Granda 1982: 92.).

Por todo ello no es extraño que el periódico *El País*, de 3 de marzo de 1939, escribiera todavía que «el Paraguay tiene un gran enemigo de su progreso en el idioma guaraní [...] Como idioma de la barbarie, entorpece la lengua [...] articulación salvaje, que no tiene literatura», opinión que desconocía que durante y en torno a la guerra del Chaco surgiera una literatura de marcado carácter heroico, que tuvo en el teatro una de sus expresiones más populares.

La lengua guaraní, idioma oficial del Paraguay

En los últimos años, dominados por un gobierno de carácter dictatorial (1954-1989), se han visto políticas lingüísticas muy variables y ambiguas. Una buena suma de datos relativos a actos de diversa índole: publicaciones, creación de revistas, fundación de entidades promotoras del guaraní, congresos, resoluciones y decretos gubernamentales, y hasta episodios menores, pueden ser consultados, a beneficio de inventario, en la *Historia de la cultura guaraní*, de Basílides Brítez Fariña (1988).

La disposición legal más significativa de la época no deja de ser la que consta en la Constitución de 1967, con su art. 5.°: «Los idiomas nacionales de la República son el guaraní y el español. Será de uso oficial el español». Y en su art. 92: «El Estado fomentará la cultura en todas sus manifestaciones. Protegerá la lengua guaraní, y promoverá su enseñanza, evolución y perfeccionamiento». Por su parte el Ministerio de Educación y Culto introdujo en la enseñanza sistemática el estudio del guaraní en diversos niveles y grados. Las principales disposiciones se orientaron a la formación de profesores de lengua guaraní y a la enseñanza del guaraní como asignatura especial en algunas escuelas.

En 1962 se constituye el Instituto de Lingüística guaraní del Paraguay. En 1971 se crea la Licenciatura en Lengua guaraní, dependiente

del Instituto Superior de Lenguas. En 1984 la Facultad de Medicina incluye el estudio de guaraní en la carrera, teniendo en cuenta por una parte la necesidad de su conocimiento en la profesión y por otra la procedencia ciudadana, no hablante de guaraní, de muchos de los futuros médicos.

La necesidad de implementación de una política en vistas, entre otros objetivos, a la enseñanza sistematizada del guaraní, motivó diversos estudios de interés. Cadogan se había preocupado por el tema desde 1963, planteando ya la oficialización del idioma.

Desde 1971 se realizaron experiencias de educación alternativa en «escuelitas campesinas» que pronto contaron con una cartilla de alfabetización en guaraní *Ko'ẽñ,* «Amanecer» (1973), con buenos resultados pedagógicos, aunque sobre ellas arreció pronto una implacable persecución política (Equipo Expa 1982: 39).

La enseñanza sistematizada del guaraní tiene en el Paraguay una historia de altibajos, que refleja tanto problemas propiamente pedagógicos como indecisión y ambigüedad política. Hubo esfuerzos meritorios, pero de alcance bastante limitado, aunque pueda mirarse con cierto optimismo los pasos dados. Como anécdota véase que los billetes de banco vienen, desde 1979, con su inscripción en guaraní: SA GUARANI = 100 Gs; SU GUARANI = 1000 Gs; PA SU GUARANI = 10000 Gs. Graziella Corvalán (1985: 118-124) presenta una buena reseña histórica de instituciones y programas dedicados a la enseñanza del guaraní.

En 1990 se declaró obligatoria la inclusión de los dos idiomas nacionales, castellano y guaraní, en el currículum educativo.

La educación bilingüe carece todavía de programas y experiencias que puedan considerarse sólidas. Por otra parte, no cesan de producirse nuevas propuestas, cuya principal debilidad consiste en la esquematización de la situación idiomática del Paraguay en su pasado histórico y en la actualidad. Con ello la planificación lingüística resulta a la vez demasiado ambiciosa y poco efectiva. Las resistencias psicológicas y sociales frente al uso de la lengua guaraní en la alfabetización y en la escuela, están lejos de haber desaparecido de la sociedad paraguaya, cuyas actitudes ambivalentes frente al guaraní tienen una larga historia.

El desafío nacional que representa la lengua guaraní en la educación ha suscitado trabajos de análisis valiosos, ya desde los años 70. La problemática ha sido retomada por Graziella Corvalán (1985) y ocupa

repetidamente las páginas de *Ñemitỹ*: «Propuesta de educación bilingüe para el Paraguay» (20, 1990: 21-27); «El guaraní en el marco de la reforma educativa», artículo de N. K. de Canese (21, 1990: 6-9) y el más ambicioso documento sobre «El guaraní y el español como lenguas oficiales en la Constitución Nacional de 1992» (23, 1991: 7-10).

La cuestión de la educación bilingüe es en este momento tema candente a nivel incluso de opinión pública, lo que nos obliga a entrar en polémicas un tanto aceradas; los periódicos dan cuenta del hecho (Meliá 1992; Caballos 1992).

Un hecho reciente será sin duda decisivo para la historia de la lengua guaraní. A 20 de junio de 1992 es sancionada y promulgada una nueva Constitución Nacional del Paraguay, donde se declara:

De los idiomas

Artículo 140. El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe.
Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní.
La ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro.
Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación.

3.1.2 *Emoción y realidad en la lealtad lingüística de la sociedad paraguaya hacia la lengua guaraní*

El proceso histórico del Paraguay, una nación con dos culturas, vivamente representadas por sus dos lenguas, guaraní y castellano, ha suscitado, como no podía dejar de ser, diversas actitudes en la comunidad de hablantes respecto a esas dos lenguas.

El único estudio sistemático sobre estas actitudes fue realizado sobre la base de observaciones de los años 1960 a 1965, por Joan Rubin (1968; 1974), y sigue siendo muy válido en sus conclusiones fundamentales. Germán de Granda (1988: 62-83) retomó el tema de una forma crítica, basado en experiencias personales de los años 1977-1980.

Las actitudes analizadas se pueden resumir del modo siguiente:

1. El guaraní es motivo de una gran lealtad lingüística, a pesar de los ataques que ha recibido en algunas épocas desde las esferas oficiales, el sistema educativo y las supuestas clases altas. Esta lealtad hacia el guaraní se relaciona con el nacionalismo: se siente que la lengua

guaraní es como «el corazón de la nación», «el símbolo del verdadero espíritu del pueblo», «la fisonomía singular de la nación». Ciertas polémicas entre defensores del castellano y del guaraní ponen de manifiesto esta lealtad, como sentimiento nacional al que se apela.

2. «La mayoría de las personas evidencian una actitud de orgullo hacia el idioma nativo». Este orgullo se manifiesta frecuentemente en elogios ditirámbicos sobre la excelencia de la lengua en sí, sus onomatopeyas, sus cualidades poéticas, su precisión gramatical: criterios que responden sobre todo a la proyección de sentimientos. Este orgullo se ve reforzado por el trabajo de varias instituciones, como la Academia de la Lengua y Cultura guaraní (1942), la Asociación de Escritores Guaraníes (1960), la publicación de revistas y libros, algunos espacios en la radio y aun en la televisión y a través de la música y canto folclórico que usa preferentemente el guaraní. Rubin considera que «el guaraní es más apreciado por individuos que por instituciones», lo que indicaría la permanente tensión entre dos tipos de sociedad y dos culturas.

3. «En Paraguay, el guaraní es rechazado hasta cierto punto». El rechazo se produce a partir de prejuicios en relación a las supuestas deficiencias inherentes a la lengua guaraní en sí, que la destinarían a desaparecer en un mundo moderno llamado a una amplia comunicación internacional. Como se ve, criterios intralingüísticos y extralingüísticos entran en juego para suscitar sentimientos ambivalentes respecto al guaraní.

4. Tampoco se suele considerar al guaraní como lengua de prestigio, si por prestigio se entiende el «valor de un idioma para progresar socialmente». Es por este motivo por el que una educación escolar en lengua guaraní encuentra notables oposiciones en las mismas clases populares. Aun así, en ciertas ocasiones y lugares, supone mayor prestigio hablar en guaraní, sobre todo cuando se quiere marcar la solidaridad con la comunidad.

5. A la ambivalencia de actitudes respecto al guaraní contribuye el sentimiento generalizado de que hoy no se le puede hablar bien, es decir, sin aquella mezcla con el español que se da en llamar *jopara*. Habría que «purificar» el guaraní, una tarea decididamente imposible en los términos en la que es colocada, con abstracción de que una lengua es ante todo un hecho histórico y social. En relación con el problema de la normatividad y la estandarización de la lengua, está el

siempre debatido y nunca definido problema de la ortografía, un problema menor, pero que adquiere visos de lucha partidaria. Este problema, sin embargo, está en vías de solución a través de la producción en cantidad y calidad de autores que han optado por una determinada ortografía y la usan con coherencia.

Algunas de las actitudes presentadas por Rubin deben ser sometidas a análisis más matizados y críticos, como los propuestos por el profesor de Granda (1988: 68), aunque no sea más que por el hecho de que en los últimos años algunas de esas actitudes han evolucionado.

El profesor de Granda considera que la lealtad y el orgullo por el guaraní se compagina con una análoga lealtad y orgullo por el castellano paraguayo. Estas dos actitudes estarían, pues, más bien relacionadas con aquellos aspectos de la lengua que la hacen símbolo de una identidad nacional diferenciada, en contraposición, por ejemplo, con un castellano argentino al modo de los *porteños,* que suscita un fuerte rechazo social por la pedantería que le es atribuida. Lealtad y orgullo tienen como objeto principal cada una de las dos lenguas en cuanto algo propio del ser paraguayo.

Sin embargo, pienso que hay una diferencia en su tratamiento: mientras el guaraní suscita lealtad y orgullo en cuanto sistema y norma, porque en ambos aspectos estriba lo único de este fenómeno lingüístico propio del Paraguay, sólo la norma del castellano en su modalidad de castellano paraguayo se hace acreedor, y no siempre, a la lealtad y al orgullo. El *buen* castellano, del cual el paraguayo se siente distante, no es en consecuencia motivo de lealtad para el hablante común.

Los sentimientos y juicios positivos hacia el guaraní se han vuelto más explícitos y públicos en los últimos años. Expresiones despectivas contra el guaraní hoy suscitan «una general, inmediata y violenta reacción colectiva de rechazo y repulsa tanto pública como privada, sin distinción, prácticamente, de niveles y estratos sociales» (Granda 1988: 71). Sin que esto suponga necesariamente un uso más amplio y mejor del guaraní.

La relación entre lengua y prestigio debe ser también revisada. Si por prestigio se entiende, no tanto un valor para la promoción social, cuanto la marca de una ascendencia personal dentro de la comunidad, el guaraní, como instrumento de comunicación amplia, integradora y

solidaria con el pueblo, es un fuerte motivo de prestigio. Así es percibido por políticos, comerciantes y aun por abogados y médicos, que no pueden prescindir de un recurso útil y necesario para mantener su clientela, por lo menos en ambientes rurales. A su vez, el guaraní es fuente de prestigio para aquellos extranjeros que a través del estudio y la convivencia con la sociedad paraguaya muestran un dominio aceptable de dicha lengua.

El guaraní de la mala conciencia

En este momento cabe preguntarse, sin embargo, si cualquier modalidad de guaraní es igualmente prestigiosa. El paraguayo puede asumir con lealtad y orgullo *su* castellano aunque «impuro» e incorrecto, pero cuando se trata del guaraní la lealtad, el orgullo y el prestigio postulan implícitamente un *buen* guaraní.

Un sentimiento de mala conciencia frente al guaraní real por su «impureza e incorrección» está hoy ampliamente difundido entre sus hablantes. El guaraní sería hoy una mezcla o *jopara,* palabra ésta con que se designa un guiso de maíz y porotos, ya que en dicha habla hay frecuentes interferencias del léxico castellano y su sintaxis. Un fenómeno que también se da por lo demás en el castellano paraguayo. La conciencia de que el guaraní paraguayo es un *feo jopara* no es de hoy, pero aumenta, y tiene motivos para ello, con la avalancha de barbarismos introducidos en él con la vida moderna.

Esta mala conciencia lingüística arranca de dos hechos concretos que hacen que se proyecte un ideal de *buen* guaraní, que tiene mucho de utópico. Por una parte, el *buen* guaraní estaría ligado al que se habla en ciertas regiones del Paraguay, como el Guairá, donde se han mantenido modos de decir arcaicos y de gran riqueza expresiva. Los trabajos de León Cadogan y de Ramiro Domínguez fortalecen esta opinión. Ruralidad y arcaísmo serían, en el sentir popular, notas de un *buen* guaraní, mientras que se desconfía de las formas urbanas y modernas, que se tienen por espúreas.

Por otra parte se piensa también que el guaraní «puro» y «correcto» debería estar «desprovisto de hispanismos, «enriquecido» con esquemas morfosintácticos y formas léxicas propios de la lengua «clásica» (tanto en su variedad guaraní, como, en ocasiones, tupí) y «actualizado» mediante expresiones neológicas supuestamente forjadas de acuer-

do con los mecanismos internos del idioma [...] desde luego, desconocidas en el guaraní paraguayo actual» (Granda 1988: 81).

Tanto el ideal de un guaraní correcto por su tradición como el de un guaraní puro por su autonomía frente al español, pueden conducir a «un estado de frustración colectiva que amenaza con evolucionar hacia una morbosa manifestación de autodenigración comunitaria», como ya ha sido observado con preocupación por de Granda (1988: 81), quien ve también al paraguayo en una intensísima inseguridad lingüística.

La distancia sentida entre un ideal de lengua y un uso real de lengua es un fenómeno que no debe ser minimizado. El proceso colonial siempre ha trabajado en el sentido de hacer ver a la lengua vernácula como una cuestión de supervivencia con un futuro sin futuro. La inseguridad puede llevar a una desconfianza profunda frente a la lengua guaraní como sistema de comunicación apropiado a la vida moderna, incapacidad que los colonizadores siempre han achacado a las lenguas indígenas.

Es muy discutible que el guaraní haya desembocado en un estado de lengua perfectamente adecuado –a pesar, o mejor, gracias a los diferentes fenómenos de calco semántico o morfosintáctico, de simplificación de sistema, de préstamos léxicos, etc., que se dan en él– para la comunicación oral por su adaptación al contexto sociocultural, flexibilidad, riqueza expresiva y creatividad (Granda 1988: 79). Los fenómenos que se pueden detectar en el castellano paraguayo difícilmente pueden ser transferidos al guaraní por la radical diferencia en la historia de sus sistemas lingüísticos.

Que la conciencia lingüística paraguaya tenga por aberrante la forma en que se expresa comúnmente en guaraní no carece de lógica y mucho sentido. Una lengua es sistema y norma, y el guaraní paraguayo no encuentra por ahora una estructura y unos modelos a los que pueda referirse con seguridad y a gusto. El guaraní indígena, a pesar de su autenticidad y riqueza poética, es mirado como lengua primitiva de «indios», impropia de civilizados, mientras que el guaraní «clásico» de la sociedad misionera jesuítica resulta igualmente lejano por su conceptismo y abstracción –y ambos idiomas son ininteligibles para el paraguayo actual–. Por otra parte, apelar a un guaraní rural y arcaizante, o en el otro extremo, optar por un guaraní de gabinete literario es alejarse demasiado de la realidad de los hablantes. El problema es tanto

más inquietante por cuanto no puede solucionarse solamente con planificación y programas lingüísticos, porque en él intervienen hoy con más fuerza que ayer la historia del colonialismo y las modalidades neocoloniales de la comunicación.

Balanceando entre actitudes emocionales y dificultades en la comunicación real, el paraguayo sabe que hoy habla guaraní pero no sabe qué guaraní hablará mañana. No es fácil hacer proyecciones sobre lo que será el guaraní, ya que su evolución previsible de ningún modo seguirá los rumbos de su castellanización. Aun manteniendo muchas de las peculiaridades de su hablar coloquial, el castellano paraguayo tiene en el castellano estándar internacional una norma de amplia aceptación. El guaraní paraguayo, sin embargo, se está haciendo sin parámetros referenciales colectivamente aceptados, sin que se vea una codificación progresiva del sistema ni una elaboración de modos de decir fieles a una tradición y abiertos a las reales necesidades de los hablantes. Son muchos los factores que deben entrar en acción para que una planificación lingüística tan amplia pueda darse.

En este examen de actitudes y sentimientos encontrados, de emociones y perplejidades más o menos conscientes, he tenido muy presente las observaciones de Rubin (1974) y de Granda (1988), de quienes he copiado muchas formulaciones, si bien, como dice el dicho guaraní, le he dado la vuelta a la piel de tigre, para llegar a puntos de vista que estos autores no aceptarían. La cuestión está abierta.

3.2. El guaraní que nos hablamos. La cuestión del bilingüismo

El castellano paraguayo como «voz que nos hablamos» ha tenido registros literarios pertinentes tanto en términos de análisis gramatical como en textos narrativos. Con fidelidad un tanto caricaturesca y enorme gracejo, José Luis Appleyard ha recreado literariamente ese castellano paraguayo hablado en la calle en *Los monólogos* (Asunción 1973) y en *La voz que nos hablamos* (1983). Los autores paraguayos que escriben en español casi necesariamente han tenido que dar cuenta de esta variedad de castellano paraguayo, que se encuentra invadido por formas lingüísticas guaraníes, y da como resultado diversas soluciones estilísticas e idiomáticas. Horacio Quiroga, Augusto Roa Bastos, con el *Trueno entre las hojas* y sobre todo *Hijo de Hombre,* Carlos Villagra Mar-

sal, con *Mancuello y la perdiz,* y Rubén Bareiro Saguier, con *Ojo por diente,* descubren en sus creaciones literarias la singularidad enriquecedora del castellano del Paraguay.

Las influencias que el guaraní haya podido tener en el castellano fueron objeto de repetidas investigaciones del profesor Marcos Morínigo relativas sobre todo a préstamos de léxico (ver su bibliografía en Morínigo 1990: 185-192). El estudio sistemático de la morfosintaxis lo realizó con bastante perspicacia Beatriz Usher de Herreros, al tratar del *Castellano paraguayo: notas para una gramática contrastiva castellano-guaraní* (Asunción 1976). Natalia K. de Canese y Graziella Corvalán, desde una perspectiva didáctica, estudian también *El español del Paraguay en contacto con el guaraní* (Asunción 1987).

Pero son los trabajos de Germán de Granda (1988) los que contribuyen de manera crítica y nada estereotipada a profundizar sobre temas de importancia nunca antes tratados con tanta solvencia, como la fonética del español en el Paraguay, el voseo, los préstamos morfológicos del guaraní, la formación del leísmo, los calcos sintácticos del guaraní en el español, entre otros temas. Con ello se esclarecen también no pocas ideas hechas sobre el bilingüismo del Paraguay y se aportan necesarias precisiones.

Curiosamente, si el castellano paraguayo ha suscitado algunos buenos estudios, no se han obtenido resultados equiparables cuando se trata del guaraní paraguayo actual.

¿Qué es hoy el guaraní paraguayo?

Históricamente tendría un primer substrato —aunque no único— en el dialecto de los guario-kario de la comarca de Asunción. Este dialecto, al mismo tiempo que perdía las formas del discurso político y religioso propio y tradicional por la marginación que sufrían sus «principales» y «profetas» —sus caciques y hechiceros, en el lenguaje del conquistador—, se hacía vulgar entre indígenas y españoles, entre mestizos y criollos que formaban la nueva sociedad colonial, marcada con innovaciones que provenían sobre todo del mundo hispánico. Estas innovaciones han dado lugar a «un proceso de convergencia respecto al castellano local, que ha transformado apreciablemente tanto su sistema gramatical como su léxico propio» (Granda 1988: 41).

De la historia lingüística (ver 2.1; 2.2 y 3.1) se deduce que el guaraní paraguayo está muy ligado a la formación del campesinado, con él ha evolucionado y en él tiene sus manifestaciones más auténticas.

En la medida en que el Paraguay se descampesiniza, su lengua está sujeta a innovaciones todavía más rápidas y problemáticas.

Entonces, ¿dónde encontrar el guaraní? En la oralidad del pueblo, sería tal vez una respuesta. «El único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar», como diría Augusto Roa Bastos, en *Yo El Supremo* (1974: 64).

Tal vez lo más cercano a las expresiones del modo de hablar se conservó en los *ñe'enga,* proverbios o refranes, de los que existen varias recopilaciones. Los *Ñe'engá roviü* (1927), *Mil refranes guaraníes; Ñe'engá* (1929) y *Ñe'engá rovï* (1934) de Narciso R. Colmán, así como su colección de chistes, *Pucaraitï (nido de risas)* (1946), cumplen un papel documental socio-lingüístico de primer orden. Sólo en los últimos años el registro de proverbios y dichos populares ha merecido de nuevo una cierta atención, si bien todavía se echa de menos una recopilación que se atenga a las exigencias sistemáticas y científicas que reclama este tipo de trabajo. La colección de proverbios y «maravillas» que recogiera el poeta Ramón R. Silva en su *Arandu ka'aty aty* (Asunción 1990), a partir de su puesto de locutor de radio, atestigua la actualidad de estas formas de expresión. *Arriero porte,* de Miguel Ángel Pangrazzio (1990) refleja por su parte un mundo rural que todavía es el garante más auténtico de la lengua, y en el que los proverbios parecen configurar una especie de gramática del comportamiento popular. Dionisio González Torres (1992) no puede ignorar el lenguaje proverbial como constitutivo del folklore del Paraguay.

Pero han sido sin duda los estudios de León Cadogan los que mejor ofrecen la fisonomía general del guaraní paraguayo, ya sea en las formas propias de una región como el Guairá, o en cuanto habla coloquial y familiar (Cadogan 1963; 1965a; 1967; 1973). La lengua del pueblo ha sido también objeto de atinadas observaciones de Ramiro Domínguez, cuando glosa el guaraní *jopara* (1978), y de modo especial cuando se detuvo sobre el fenómeno socio-cultural de *El valle y la loma* (1966).

El guaraní paraguayo, real y popular, se pone también en escena con propiedad en el teatro, como veremos al tratar de este tipo de literatura, y en menor grado en las composiciones destinadas a la música y al canto. Hay un género de poesía, el *compuesto,* que a la manera del romance español, relata sucesos extraordinarios, las más de las ve-

ces trágicos, en la sociedad rural y lo hace con una lengua bien popular.

Menos confiables para conocer el guaraní paraguayo hablado hoy son, paradójicamente, las gramáticas y los diccionarios, que no consiguen sistematizar el guaraní como es, por el «deber ser» en que se sitúan. Junto con las reglas que persiguen un cierto purismo académico se infiltran barbarismos y «errores que ningún campesino típico –si de tal puede hablarse– de 50 o 70 años cometería», como anota Cadogan (1970: 33), al señalar por lo menos 47 «errores» cometidos por los informantes de Gregores y Suárez (1967). Por lo que se refiere a *El idioma guaraní,* del padre Antonio Guasch, en su 3.ª edición (1956), el mismo Cadogan le subrayaba unos 150 errores contenidos en la obra... Deficiencias que Guasch imputaba a «sujetos poco competentes en el buen guaraní actual» (Cadogan 1970: 34). Lo curioso del caso es que en la primera edición del citado *El idioma guaraní* (1944), su autor había recogido un guaraní tal como se hablaba y entendía en Asunción, y como se lo había enseñado nada menos que un paraguayo como el arzobispo de Asunción, monseñor Juan Sinforiano Bogarín en las calurosas horas de la siesta. En las ediciones sucesivas el autor se fue alejando cada vez más de la realidad lingüística.

Con la loable pretensión de enseñar un buen guaraní las diversas gramáticas que corren actualmente (ver 1.3.2) difícilmente dan cuenta del habla coloquial de uso ordinario entre los paraguayos.

3.2.1 *El 'jopara': entre la jerigonza y una tercera lengua*

Aunque no sea el guaraní de los libros, como vulgarmente se dice, existen en el Paraguay grupos sociales que son capaces de entender y hablar una lengua plenamente funcional, coherente como sistema, y de gran riqueza cultural como norma. La adopción en ella de algunos barbarismos e hispanismos –fenómeno que afecta a todas las lenguas en contacto– no afecta esencialmente a la lengua. La inmensa mayoría de los guaraníes hablantes entienden todavía esa lengua, cuando con ella entran en comunicación. La lengua guaraní existe todavía en el Paraguay. La sociedad rural, hay que reconocerlo, es la principal depositaria de esta lengua. Sus exponentes principales –oradores (especialmente algunos curas católicos), poetas y narradores– suelen ser personas veni-

das del campo que se han impuesto la tarea de un trabajo lingüístico reflexivo en busca de una expresión artística y han alcanzado los medios para dar a conocer sus textos. La literatura en guaraní se forma con ellos (ver 3.3).

Al lado del guaraní paraguayo ha ido surgiendo hasta tomar proporciones preocupantes lo que se ha dado en llamar el *jopara*. Sería aquella «tercera lengua» de que hablaba el padre Dobrizhoffer (ver 2.1.1), cuyas tendencias de amalgama y confusión de sistemas ya se manifestaban en el siglo XVIII y que con los tiempos modernos se han acentuado. A esta variedad lingüística —pero, ¿es sólo una variedad?— se le ha llamado mezcla híbrida (Cadogan 1958: 23), hispano-guaraní y lengua mixta (Tovar 1964), bastarda incluso (Morínigo 1959: 246): «la oración ya no es guaraní sino, por decirlo de un modo gráfico aunque grotesco, es español hablado en guaraní, puesto que su estructura lingüística fundamental se encuentra totalmente bastardeada». El mismo Morínigo lleva sus conclusiones todavía más lejos:

> En resumen, el *status* social del guaraní le acordó el privilegio de hacerle lengua «de españoles» a cambio de alterar fundamentalmente su íntima estructura lingüística. No se puede seguir afirmando que el guaraní resistió incólume el contacto con el español. Tomó de él un abundante léxico, reemplazó con contenidos españoles el de numerosas voces indias y finalmente sustituyó su estructura lingüística fundamental con una nueva, calcada rigurosamente sobre el modelo español (1990: 119).

En una ocasión ya habíamos llamado *guarañol* a este tipo de habla, por irónica alusión al *franglais,* o al *spanglish* (Meliá 1975: 66). No es tarea fácil definir qué tipo de lengua es ese *jopara,* ya que la falta de normatividad es tan marcada que desafía cualquier categorización. Es un habla tan circunstancial y tan sujeta a la competencia —o incompetencia— de cada individuo, que desconcierta a quienes pretenden trazarle el perfil. De todos modos, debemos disentir de la caracterización de Morínigo; no es español con palabras guaraníes, sino guaraní con préstamos —en gran cantidad, eso sí— del castellano. El *jopara* es todavía guaraní, si bien con palabras castellanas; la sistematización morfológica está anclada en el guaraní.

Hay una variante que influye decididamente en el *jopara,* y es el asunto de qué se habla. Mientras un grupo social se mueve cultural-

mente en un área semántica «rural», con repertorios lingüísticos y modos de decir poco hispanizados, hay otros grupos que dentro de un movimiento de urbanización y «modernización» creciente manejan, en grados diferentes, repertorios más hispanizados exigidos por los temas nuevos o modernos de que están hablando. De este modo, mientras unos se mantienen en un tipo de lengua en la que el grado de hibridación todavía no es muy ostensible, en otros el grado de mescolanza es tan exagerado que suscita sentimientos de franca inseguridad y de frustración colectiva.

El *jopara* refleja, por una parte, un movimiento muy acelerado de modificaciones lingüísticas del Paraguay, mientras el proceso de codificación de las nuevas modalidades lingüísticas sigue un ritmo mucho más lento. Este mismo *jopara,* en los actos del habla concreta, se manifiesta como un *continuum* de formas muy variante y heterogéneo, definido por su misma indefinición. Por ello mismo, en la conciencia social de los hablantes, el *jopara* es objeto de un juicio —y en cierta manera una condena—, reflejado en la expresión: *ya no* hablamos bien el guaraní.

El *jopara* plantea urgentemente la cuestión de una política y una planificación lingüística, que en tiempos anteriores se hacía desde la dinámica misma de la sociedad, pero que ahora necesita, dada la complejidad de factores, de orientaciones y programas específicos y sostenidos.

El valor del *jopara* es ambiguo. Manteniendo la estructura esencial del guaraní es la base sobre la que se puede edificar, aprovechando las categorías todavía bien manejadas; gracias al *jopara,* el guaraní en el Paraguay no es un muerto al que hay que resucitar; en cierta medida, el *jopara* atestigua la vitalidad de una lengua que se adapta y asume el mundo moderno. Pero por otra parte, este *jopara* parece cumplir la función de un lenguaje de transición que prepara la sustitución del guaraní por el castellano paraguayo.

La situación lingüística del Paraguay es en este año de 1992 una historia caliente en la que el campo de batalla de las dos lenguas en discusión es el terreno movedizo del *jopara;* los antiguos planteamientos que se venían haciendo en las últimas décadas se han agudizado (Plá-Melià 1975: 69; De Granda 1988: 82-83).

> Lejos estamos de proponer actualmente —si bien alguna vez adherimos a dicho temperamento— al *jopara* como lengua cristalizada y

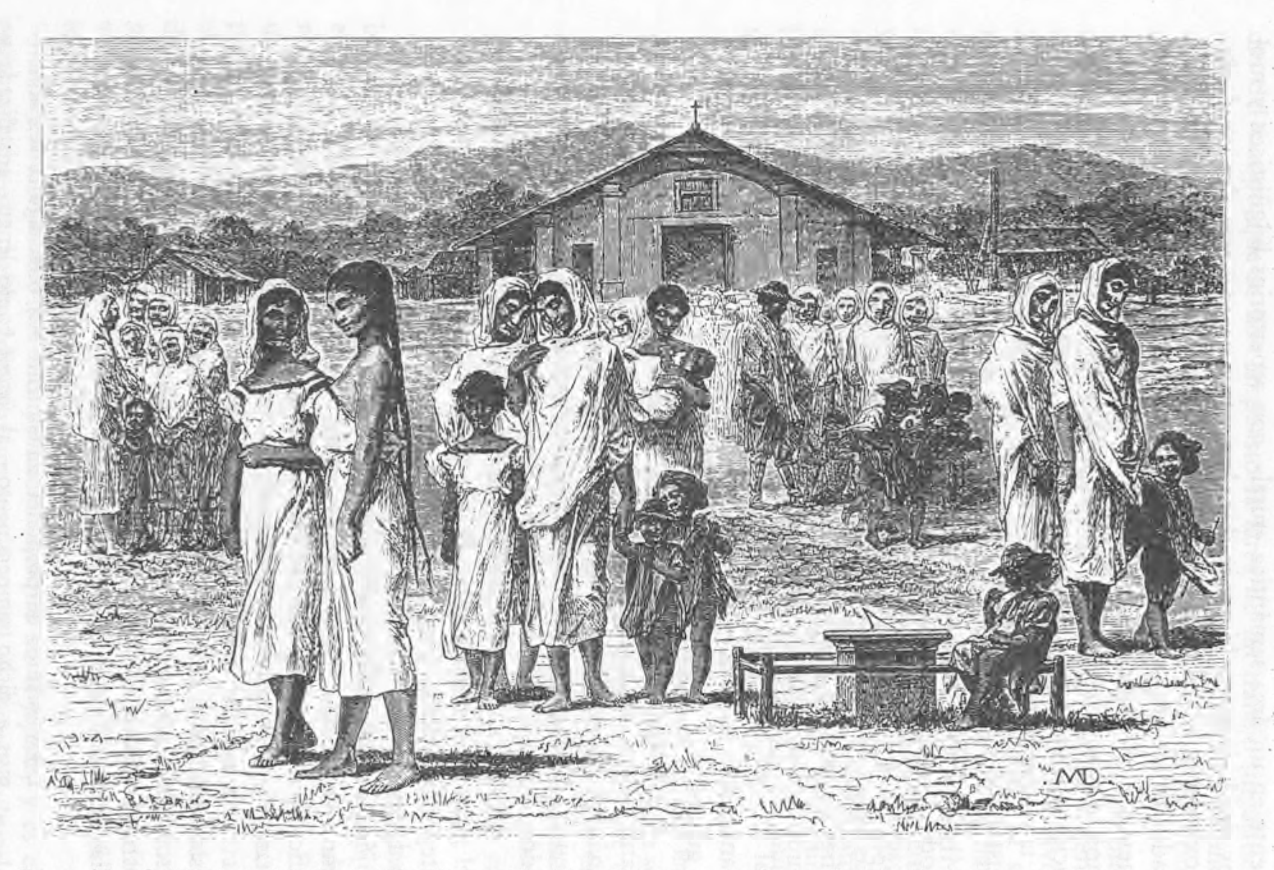


Figura 31. Salida de la iglesia de Villa Rica, según M. L. Forges, *Le Paraguay. Fragments de journal et de correspondances (1872-1873)*, en: *Le Tour du Monde,* XXVII. París.

uniforme, o como «tercera lengua» a la que acudan los paraguayos para expresarse con más fluidez y espontaneidad que en las lenguas madres. Apenas hoy lo veríamos como *protolengua* o núcleo de una lengua en gestación que acusa continuos síntomas de progresión, derivación lingüística o regresión, según el índice de movilidad social, identidad cultural, coherencia interna o desestructuración de los grupos humanos en áreas rurales (Ramiro Domínguez, *Glosario del jopara,* en: Corvalán-Granda 1982: 614).

3.2.2. *La cuestión del bilingüismo*

Si usted sale de Asunción, la capital, hacia el interior del país, —a la campaña, como se le dice en el Paraguay—, notará un extraño fenómeno lingüístico. Los viajeros que al iniciar el viaje hablaban en castellano, a medida que se alejan de la ciudad pasan al guaraní, como si el paisaje rural se tradujera en paisaje lingüístico. Sirva la anécdota como introducción a este tema. Pero éste no es sino un aspecto de una cuestión bastante compleja.

El uso de dos lenguas en el Paraguay es hoy una de las características de ese país que se gloría de ser tenido como bilingüe. Pero, si la existencia de personas bilingües es un dato inmediato de la sociología paraguaya, más difícil es determinar los grados de este bilingüismo y el tipo mismo de bilingüismo.

Este bilingüismo ha sido tipificado de varios modos y con criterios las más de las veces extralingüísticos. Ya he hecho alusión, al tratar del guaraní colonial, a la supuesta influencia del mestizaje sobre la lengua. Según la lógica «racial», el hijo de dos razas no habría hablado dos lenguas, sino una lengua mixta (!). Lo que se dice de la supuesta cultura mestiza, adolece del mismo defecto. En el Paraguay el bilingüismo se afirmó precisamente en un momento en que el mestizaje biológico se podía dar por concluido hacía tiempo.

El bilingüismo, que no hay que confundir con la formación del guaraní paraguayo y el castellano paraguayo, ha sido explicado persistentemente como un resultado del mestizaje:

> Así este hijo de dos razas aprendió dos lenguas desde su cuna (Insfrán 1942: 61).

> Los pueblos iberoguaraníes tienen un contenido racial netamente biétnico: Un gajo de lo más florido de la vieja cultura europea —la Ibera— y una de las estirpes raciales más recias y moralmente cultas —la guaraní— ensamblaron en armónica conjunción de sus cuerpos físicos y de sus formas culturales. Así, sin violencia y sin repulsa de las partes, plasmaron en el augusto escenario de una de las más pródigas y bellas parcelas del Nuevo Mundo la raza y la civilización iberoguaraní (Bertoni 1950: 84).
>
> El Paraguay es un país bilingüe y lo seguirá siendo por los siglos de los siglos (...) El guaraní nos vincula con la tierra y es la mitad de esa realidad colectiva que se llama nación paraguaya, parte esencial de su personalidad. No se podría destruir aquél sin mutilar éste. Pero el español es una puerta de comunicación y penetración cultural insustituible. El guaraní es naturaleza, verbo puro, poesía fósil. El español es historia, código y látigo. El guaraní es la edad de oro del hombre, el paraíso perdido. El español, hierro y bronce, «valle de lágrimas». Por eso, aquél es nostálgico y suave, y éste adusto y señorial (...) Así, desde los días iniciales de la conquista, el español y el guaraní —idioma, sangre, cultura— entran en proporción diversa y variable, en la formación de un nuevo pueblo. Dos sistemas de expresión, dos impulsos diferentes que son, a su vez, productos de antinomias más profundas. Tesis y antítesis de un proceso dialéctico ineludible, problemas y posibilidades, complejos y vivencias que acaso esconden el secreto de un gran destino (Jover Peralta-Osuna 1950: XI-XII, en: Plá-Meliá 1975: 33)

El bilingüismo responde a necesidades de comunicación entre dos sociedades que tienen en las dos «razas» del Paraguay una referencia apenas superficial y anecdótica. El bilingüismo no es una fusión de lenguas y culturas, sino todo lo contrario: su distinción aun después de haberse dado su contacto.

Problema muy diferente del bilingüismo, y que no debe ser confundido con éste, es la evolución y proceso histórico del guaraní paraguayo o del castellano paraguayo. Aun sin bilingüismo, —situación histórica que perduró durante dos siglos por lo menos en el seno de los pueblos misioneros tanto franciscanos como jesuíticos— el guaraní de los indígenas se hispanizaba; ahí tampoco intervenía en absoluto el mestizaje.

El bilingüismo es más bien una necesidad de la sociedad colonial que arrastra a la sociedad indígena, en cuanto ella existe, a un proceso

de asimilación e integración. De nuevo aquí la figura metafórica del mestizaje es sumamente peligrosa, ya que el bilingüismo no puede ser confundido con un mestizaje de lenguas.

Que el Paraguay tienda a un mestizaje de homogeneización racial –fenómeno sociohistórico todavía no bien estudiado–, no quiere decir que se encamine de un modo determinista al bilingüismo.

Es curioso cómo la explicación racial del bilingüismo se ha arraigado en las ideologías «blancas» del Paraguay, las más de ellas ligadas con los intereses coloniales. El modo como se quiere presentar un *Paraguay: nación bilingüe,* (Corvalán 1981: 43-45) carece de fundamento histórico y lingüístico, en más de una afirmación básica.

a) El bilingüismo cuantificado

Para determinar la cuestión del bilingüismo se echa mano con frecuencia de los censos. Esta matemática numérica, sin embargo, es más engañosa, si cabe, que la apreciación personal que tuvieron los viajantes del siglo XIX, cuyas observaciones hemos citado (ver 3.1.1.).

De todos modos pueden recogerse algunos datos censales. En 1975 tuve la ocasión de analizar los del Paraguay de 1950 y 1962. Con datos más recientes, según la *Divulgación de resultados de análisis del censo de 1982* (Dirección General de Estadísticas y Censos, UNFPA, Asunción, 1988), se constituye el siguiente cuadro:

POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS POR IDIOMA QUE HABLA-CENSO 1982

Total	guaraní solo	Castellano y guaraní	Castellano solo	Otros idiomas
2.565.850	1.029.786 40,13 %	1.247.742 48,63 %	166.441 6,49 %	121.911 4,75 %
		ZONA URBANA		
1.128.099	163.509 14,50 %	798.964 70,82 %	142.896 12,67 %	22.732 2,01 %
		ZONA RURAL		
1.437.751	866.277 60,25 %	448.778 31,21 %	23.545 1,64 %	99.331 6,91 %

(Organización de Estados Americanos, Reunión multinacional sobre educación de sectores heterolingües autóctonos. Informe final. 11-18 noviembre 1987, Asunción-Paraguay: p. 275; Canese 1989: 9-10).

Desde el punto de vista cuantitativo, se ve que «el porcentaje de bilingües en guaraní y español disminuyó en 0,4 %; es decir, que la proporción de hablantes en guaraní y español, entre los paraguayos, parecería que varió muy poco en el transcurso de veinte años (Canese 1989: 10).

Los censos ofrecen también otras indicaciones. Hay un desarrollo del bilingüismo con la edad. De hecho no se nace bilingüe, sino que se hace uno bilingüe, incluso cuando se ha tenido una infancia monolingüe. En relación con la edad está la escolaridad que en principio debería dar un mayor número de bilingües potenciales, como había ya previsto el estudio de Joan Rubin, *Bilingüismo nacional en el Paraguay* (1974: 124-125). Pero hay que notar que la escuela, más que determinante, es meramente condicionante. La habilidad bilingüe tiene en la escuela una primera ocasión de realización, pero esa potencialidad sólo se concreta gracias a otros procesos socio-culturales: contactos con medios urbanos, lectura de periódicos, exigencias de un empleo o profesión. Si estos procesos quedan interrumpidos o no tienen lugar, las posibilidades de bilingüismo quedan prácticamente anuladas. El acceso al bilingüismo por vía de la enseñanza formal y la lectura de textos es menos eficaz.

Las personas de edad ofrecen un porcentaje más elevado de monolingüismo guaraní, no sólo porque vivieron en tiempos en que las oportunidades de bilingüismo eran menores, sino porque hay personas de edad que volvieron al uso habitual del guaraní, sobre todo si permanecieron en ambientes culturales más guaranizados, como los rurales.

Como es fácil imaginar, en una sociedad marcada por pautas de comportamiento tradicional, el sexo de los hablantes influye notablemente en el cuadro lingüístico. Fueron las mujeres, y entre ellas las de más de 45 años, las que presentaban un mayor índice de monolingüismo guaraní (Plá-Melià 1975: 48-49). La observación actual, sin embargo, me produce la impresión que la «vida moderna» atrae más a las mujeres que a los hombres en lo que a usos lingüísticos se refiere, y son más las mujeres las que se esmeran en mostrarse bilingües; es decir, capaces de hablar castellano también.

Por último, en este recuento de variantes sociolingüísticas, hay que señalar el contraste urbano-rural. En los censos de 1950 y 1962, la diferencia en este sentido era notable. Hay dos Paraguay, el urbano y el

rural, cuyo contraste se acentúa incluso en el censo de 1982. Si en la zona urbana –concepto sociológico bastante vago, dada la conformación del Paraguay–, los monolingües guaraníes son del orden del 14,50 % y los bilingües un 70,82 %, en el campo las proporciones se invierten: monolingües guaraníes 60,25 % y solamente 31,21 % bilingües. El campo nunca dejó de ser monolingüe guaraní; incluso su bilingüismo está reducido a una competencia lingüista del tipo llamado incipiente o si se quiere subordinado (Plá-Meliá 1975: 50-54).

b) Diglosia y bilingüismo

La gran dificultad en determinar la cuestión del bilingüismo del Paraguay, para lo cual los meros datos estadísticos poco aprovechan, proviene de su misma caracterización conceptual. En otra ocasión eché mano del concepto de diglosia para comprender la relación conflictiva entre las dos lenguas «nacionales» del Paraguay (Meliá 1975: 56-58). Hay quien preferiría utilizar las categorías de poder y solidaridad, atribuibles al empleo del español y el guaraní en un hablante supuestamente bilingüe. En la categoría de poder estarían los comportamientos pragmáticos, convencionales, oficiales o fuertemente culturizados, mientras la solidaridad se mostraría en los comportamientos afectivos, personalizados, informales y socialmente cohesivos (de Granda 1988: 250-252). Rafael Barrett, español, uno de los más profundos y comprometidos «transterrados» que pusieron su periodismo al servicio de la verdad sobre el Paraguay, se percató perfectamente de la situación diglósica del país que en su tiempo era ya un hecho. Lo admirable de la nota periodística de Barrett consiste en que, ya en 1907, mucho antes de que aparezca la noción científica de diglosia, describe con propiedad el fenómeno, sus mecanismos y su posible solución.

> Para algunos, el guaraní es la rémora. Se le atribuye el entorpecimiento del mecanismo intelectual y la dificultad que parece sentir la masa en adaptarse a los métodos de labor europeos. El argumento comúnmente presentado es que, correspondiendo a cada lengua una mentalidad que por decirlo así en ella se define y retrata y siendo el guaraní radicalmente distinto del castellano y demás idiomas arios, no solo en el léxico, lo que no sería de tan grave importancia, sino en la construcción misma de las palabras y de las oraciones, ha de encontrar por esta causa, en el Paraguay, serios obstáculos la obra de la ci-

vilización. El remedio se deduce obvio: matar el guaraní. Atacando el habla se espera modificar la inteligencia. Enseñando una gramática europea al pueblo se espera europeizarlo. (...) Todo esto es un hecho, mas no un argumento. En Europa misma vemos que no son los distritos bilingües los más atrasados. Y no se crea que la segunda habla, la popular y familiar, en tales distritos usada, es siempre una variante de la otra, de la nacional y oficial. Vizcaya, región en que se practica un idioma tan alejado del español como el guaraní, es una provincia próspera y feliz. Algo parecido ocurre en los Pirineos franceses, en la Bretaña, en las regiones celtas de Inglaterra. Y si consideramos las comarcas en que es de uso corriente un dialecto de la lengua nacional nueva, sacamos una enseñanza, la de la tenacidad con que el lenguaje, por fácil que parezca su absorción en el seno de otro lenguaje más poderoso y próximo, perdura ante las influencias exteriores. Cataluña es un buen ejemplo de lo apuntado, y así mismo Provenza, cuya luminosa lengua ha sido regenerada y como replantada por el gran Mistral.

La historia nos revela que lo bilingüe no es una excepción, sino lo ordinario. Suele haber un idioma vulgar, matizado, irregular, propio a las expansiones sentimentales del pueblo y otro razonado, depurado, artificial, propio a las manifestaciones diplomáticas, científicas y literarias. Dos lenguas, emparentadas o no; una plebeya, otra sabia; una particular, otra extensa; una desordenada y libre, otra ordenada y retórica. Casi no hubo siglo ni país en que esto no se verificara.

Pobre idea se tiene del cerebro humano si se asegura que son para él incompatibles dos lenguajes. Contrariamente a lo que los enemigos del guaraní suponen, juzgo que el manejo simultáneo de ambos idiomas robustecerá y flexibilizará el entendimiento. Se toman por opuestas cosas que quizá se completen. Que el castellano se aplique mejor a las relaciones de la cultura moderna, cuyo carácter es impersonal, general, dialéctico ¿quién lo duda? Pero, ¿no se aplicará mejor el guaraní a las relaciones individuales estéticas, religiosas, de *esta raza* y de *esta tierra*? Sin duda también. Los enamorados, los niños que por vez primera balbucean a sus madres, seguirán empleando el guaraní y harán perfectamente.

Se invoca la economía, la división del trabajo. Pues bien, en virtud de ellas se conservará el guaraní y se adoptará el castellano, cada cual para lo que es útil. Las necesidades mismas, el deseo y el provecho mayor o menor de la vida contemporánea regularán la futura ley de transformación y redistribución del guaraní. En cuanto a dirigir

> ese proceso por medio del *Diario Oficial*, ilusión es de políticos que jamás se han ocupado de filología. Tan hacedero es alterar una lengua por decreto como ensanchar el ángulo facial de los habitantes (Barrett 1978: 18-19).

Por mi parte sigo pensando que la situación lingüística del Paraguay, como hecho social y político, es diglósica. Para todos los efectos el monolingüe guaraní es considerado inferior y sufre pena por este hecho, desde la falta de oportunidades que le ofrece la escuela hasta la merma de opciones de trabajo. Conscientes de ello los programadores educativos y los planificadores del desarrollo del país se dicen preocupados por esta supuesta limitación y dirigen sus esfuerzos a superarla. El monolingüe guaraní es tenido en inferioridad de condiciones. En este sentido su situación no es comparable a un monolingüe catalán en España o italiano en Suiza. La misma lengua guaraní ha sido tratada históricamente, sobre todo en el último siglo —el único siglo de castellanización sistemática— como variedad baja (L=low), en el sentido que dan a este término los sociolingüistas. La relación de diglosia entre el castellano y el guaraní es el resultado del proceso colonial y de las formas de neocolonialismo que todavía persisten. La comunidad lingüística paraguaya es claramente diglósica, a nivel de nación.

Donde se puede hacer entrar las categorías de poder y solidaridad es entre los bilingües, que teóricamente pueden optar por el empleo del castellano o del guaraní, según los contextos socio-culturales y políticos en que desean situarse. Aun ahí, sin embargo, se identifica más fácilmente al castellano con el poder político y cultural. La elección del guaraní para marcar una relación de solidaridad con hablantes monolingües no está exenta —entre los políticos, por ejemplo— de una secreta voluntad de dominación.

La postulación misma de un necesario bilingüismo ¿no es el reconocimiento implícito de que el guaraní está en situación de lengua «insuficiente»? No sin razón, teniendo en cuenta las tendencias económicas y culturales hegemónicas aplicadas a América Latina, hay quien sospecha, y con fundamento, que los programas que propugnan el bilingüismo tienen carácter transitorio y se orientan a una más rápida sustitución del guaraní por el castellano. Desconocer los aspectos diglósicos del Paraguay o minimizarlos no puede ser una solución para el futuro del guaraní en este país.

La peculiaridad de la situación lingüística del Paraguay no está todavía bien analizada, y tanto si se la ha de definir como bilingüismo, diglosia, bilingüismo con diglosia o sin diglosia, exige un manejo sumamente matizado de conceptos y de análisis de la realidad. Y éste es uno de los motivos de la fascinación de lo lingüístico del caso Paraguay.

3.3. La literatura paraguaya en guaraní

A caballo entre la época colonial y la ya anunciada Independencia, están una serie de documentos que en cierta manera cierran la literatura de traducción, bajo cuyo signo se había dado la literatura «misionera» y abren perspectivas sobre una lengua paraguaya que hubiera podido ser la oficial del nuevo Estado. Son las cartas y proclamas en castellano y en guaraní del general Belgrano, de cuyo sentido sociopolítico ya he hablado. Roberto Romero (1988) presenta una edición facsímil de estos textos con su doble versión castellana y guaraní, en *Antecedentes de la Independencia paraguaya; las proclamas castellano guaraní del general Belgrano.*

Estas cartas y proclamas están firmadas entre el 6 y el 17 de diciembre de 1810. Por el tipo de lengua y estilo, y hasta por su caligrafía, se nota que los traductores de los textos al guaraní son indios guaraníes de las antiguas misiones jesuíticas, siendo ellos mismos los amanuenses de las copias. En ninguna manera se trata del guaraní criollo. Belgrano, aun dirigiéndose al obispo de Asunción, al gobernador español, a los comandantes y capitanes, emplea el «guaraní misionero» o «jesuítico», en realidad la única lengua literaria para la época. En fin de cuentas, los destinatarios reales de esos mensajes, eran las tropas y éstas estaban formadas probablemente por guaraníes de las antiguas misiones.

En este caso la lengua guaraní está al servicio de ideas libertarias, propiamente revolucionarias. Desde el punto de vista semántico, esta lengua guaraní muestra la capacidad que todavía conservaba como medio de comunicación política en un contexto moderno.

PROCLAMA.

Naturales de los pueblos de Misiones: la excelentísima Junta provincial gubernativa, que a nombre de su majestad el señor Fernan-

do VII rige las provincias del Río de la Plata, me manda a restituiros vuestros derechos de libertad, propiedad y seguridad de que habéis estado privados por tantas generaciones, sirviendo como esclavos a los que han tratado únicamente de enriquecerse a costa de vuestros sudores y aun de vuestra propia sangre...: ya estoy en vuestro territorio, y pronto a daros las pruebas más relevantes de la sabia providencia de la excelentísima Junta, para que se os repute como hermanos nuestros...

POROMOMBOARANDU.

Misiones táva ñavoñavoygua tapeikuaa Exma. Junta ko ára ñandejokuáiva ñatande Rey Don Fernando VII rérape chembou penemoĩvo teko aguyjeipe, ako libre pendekoháva aimo eangatávo, aguyjeíma niko, pene renondeguárehe guive peiko eguĩ pende jokuaihára tembiguáiramo, pende ryaikuépe, ha'e pende ruguýpe oñemoingo aguyjei va'e kue...aĩma pende yvype, añekuavsẽpeẽme mborayhu apyre'ype, ha'e ahechaukáne pẽme ako Exma. Junta jesarekohava, opopytyvõne, ha apomboeteukáne, ha ahechaukáne ore amo pende rekoháva...

Sólo 17 años después tenemos una curiosísima pieza que revela la realidad de la lengua guaraní en su uso político. Es una proclama del mismo tipo que las de Belgrano, también de contenido político, emanada de un cabildo indígena, que supuestamente debería usar todavía el antiguo guaraní misionero. Morínigo (1946: 34) opina que la lengua mezclada guaraní-castellano en que está redactado el documento muestra «la incapacidad del guaraní para adaptarse a las necesidades de la nueva estructura política que aceleradamente se estaba instaurando». El texto, sin embargo, obliga a levantar hipótesis más complejas. El fenómeno indica más bien la falta de competencia de una comunidad tradicional para asimilar a nivel lingüístico conceptos que les han llegado desde afuera; anuncia ciertamente una de las características de lo que se ha dado en llamar *jopara.* El texto dice así:

Hermanos ciudadanos *Paranayguá:*

Opa katu imbojerovia katypuy (katupy), humildemente *aitývo ko che ñe'ẽ Circũlarpype* al grito al momento *ahechámaramo ñatakañymbapota peteĩ mokoĩ ñatande* paisanos *cúlparehe.* Hermanos: *ndaikatuvéima ja*sufri este mal manejo, las desdichas, calamidades. Hermanos, *jaipe'a ñande resa. Opomomandu'a* el primer día de desgracias *oike ypy hague* los pueblos de Misiones Paraná; arriba *ha'e* los pueblos Uruguay*koty. Opa*

katu okañy ñande táva quince pueblos, 1817 años*pype* a 12 de septiembre*rupi*...

Pehecháva niko opáva hermanos, *ndajarekói* amparo, indefensos. *Pehechâma ndajarekói* el primer necesidad; un pastor espiritual. *Pehechâma* Justicia *imbaretévae, ndipóri*...

Pehechâma ogueroikéva'e la ruina *ñandéve, he'i haguérami ñande* Dios: momentaneum enim quod laetat, aeternum quod excruciat, *teko hory kuriete ome'ẽ teko asy apyre'ỹ*...

Kóvae amoĩvo ñande resa renonde ñopaveẽvae oikuaa haguama oje publica *omoĩ haguã* los lugares todo el pueblo *ohecha haguã* para eterna memoria. Viva la patria mil veces. Viva nuestro Protector y defensor el Gobierno de la Capital de Corrientes. Cuartel General de la Administración del Despacho de San Miguel y San Carlos, a 16 de Octubre de 1827 años. José; Ramón Ira, José Ignacio Bayay, José Ignacio Guyraye, Secretario.

(Texto transcrito con ortografía moderna a partir del publicado por Morínigo 1946: 34-36).

Hermanos ciudadanos habitantes del Paraná: Con la confianza puesta totalmente en vosotros os dirijo con humildad estas palabras en una *Circular*, en el momento de ver que todos vamos a perdernos por culpas de dos de nuestros conciudadanos.

Hermanos: no es posible seguir sufriendo este mal manejo, desdichas y calamidades.

Hermanos: abramos ya los ojos. Quiero recordaros aquel día primero de nuestras desgracias en que comenzaron a entrar en esta tierra los habitantes del Paraná arriba, y los de Uruguay.

Nuestros quince pueblos sucumbieron en el año 1817, por el 12 de Septiembre...

Hermanos: ya habéis visto, estábamos indefensos, sin amparo. No teníamos ni un pastor espiritual, nuestra primera necesidad. Habéis visto que no teníamos una Justicia fuerte...

Ya veis, lo que nos trajo la ruina fue aquello que Dios dijo: «breve contento pagó con pesadumbres infinitas...

Para poner esto a vuestra consideración, y para que lo conozca el mayor número, se publica esta circular que se ha de fijar en lugares en que todo el pueblo pueda verla y para eterna memoria.

Periodismo en guaraní durante la Guerra Grande

Ignorando los textos aquí reseñados, las historias de las letras paraguayas suelen dar inicio a la literatura en guaraní con el periodismo creado para apoyar la guerra del Paraguay contra la Triple Alianza (1864-1870). El más importante de esos periódicos fue sin duda *Cabichuí,* cuyo primer número es el del lunes 13 de mayo de 1867, editado en Paso Pucú, siendo el último el número 95, fechado en San Fernando, a 20 de agosto de 1868. *Cabichuí* es el nombre de una avispita negra y muy brava, que debía aguijonear a los brasileños, cuyo ejército estaba compuesto mayormente por negros; el dibujo de portada representaba un negro acosado por una multitud de estas avispas. Una moderna edición facsimilar: *Cabichuí: periódico de la guerra de la Triple Alianza,* Asunción, Edición: Museo del Barro, 1984, permite su fácil consulta. No se trata propiamente de un periódico en guaraní, sino un periódico con pequeñas secciones en guaraní, al mismo tiempo que transitado por frecuentes locuciones guaraníes de pimentado sabor popular. El *Cabichuí* «es guaraní neto, y por consiguiente, no podrá abandonar sin modificarse mucho el delicioso idioma de sus padres» (*Cabichuí,* año 1, N. 1, 13 de mayo de 1867).

Ya se ha disertado con mucho tino sobre «el grabado de *Cabichuí* como expresión popular» (Ticio Escobar y Osvaldo Salerno) y «el grabado, instrumento de la defensa» (Josefina Plá), y «la imagen como arma de combate: el grabado de la resistencia» (Ticio Escobar), pero no tenemos todavía un estudio sobre la lengua guaraní, a su vez expresión popular, instrumento de defensa y arma de combate en este periódico. Solamente un pequeño estudio de L. Cadogan (1973: 33-35) aprovechó datos lingüísticos sacados de *Cabichuí,* para discutir la semántica de un término como *picha*; un modelo para posibles trabajos de la misma índole.

Suelen estar en guaraní los coloquios en relatos y cuentos narrados en castellano, un recurso del que se echará mano con frecuencia en la literatura paraguaya —ver, por ejemplo: *Una intención frustrada,* en el *Cabichuí* del 12 de setiembre de 1867—. En guaraní son en su casi totalidad los poemas satíricos con los que se cierran las columnas de cada número. Algunas de esas composiciones no firmadas deben atribuirse sin duda a Natalicio María de Talavera (1839), soldado poeta, principal colaborador de *Cabichuíe* los pueblos indígenas, desde su

creación. Después de su muerte, ocurrida el 11 de octubre de 1867, alguien tomó su relevo en los versos guaraníes, si bien de aguijón menos agudo.

Versos para hacer reír a la tropa, usan el lenguaje chusco y pícaro de soldados en tiempos de campamento.

Allá va cielo y más cielo	Allá va «cielo» (=baile) y más cielo
Cielito de Curupayty	El «Cielito» de Curupayty.
Acä Verá ocororö bobé	En cuanto roncan los Acá Verá
La cambá opá ocuaru-kî	Los negros hasta se mean a gotitas.
Opotí baí umi caraiá	Vergonzosamente se cagaron aquellos macacos
Jha ombocuarú el Acä Verá	Obligándoles los Acä Verá a mearse.

(*Cabichuí,* junio 6 de 1867, en la transcripción de Cadogan 1973: 34).

La triple alianza cantada por un soldado en la Guardia Bomba

Mbohapy aña rymba	Tres malditos animales
Ojehu en este mundo	Se encontraron en este mundo
Ojoguaetéva ifigura	Mucho se asemejan en figura
Karaja, jagua ha burro,	El mono, el perro y el burro.
Pedro II el Karaja	Pedro II es el mono
El jagua Bartolo Mitre	El perro Bartolo Mitre
Venancio Flores el burro	Venancio Flores el burro
Los de la alianza triple	Los de la alianza triple.
Mbohapyve oñomoirü	Los tres se acompañan
Ko'ä animal vai vai	Estos animales mal que mal
Ha ojapo peteï contrato	Y hacen un contrato
Oipyhy haguã Paraguay	para agarrar al Paraguay
Ogueru okamba kuéra	Traen a sus negros
Ombohasa Parana	Hacen pasar el Paraná
Ohupity Estero Bellaco	Alcanzan Estero Bellaco
Ha upépente ojahoga	Y allí no más se ahogan.
Ogueru los ygarata	Traen los buques
Aypo mentado coraza	Aquellos mentados acorazados
Oguahë Curupaytype	Llegan a Curupayty
Oje'ói yguype itáicha	Se van abajo del agua como piedras.



Lunes 13 de Mayo de 1867. **PASO PUCU.** **Ano 1. N. 1.**

A nuestros lectores.

El « Cabichui », al presentarse en la arena periodistica, saluda con ardoroso entusiasmo al primer soldado de la America meridional, al infatigable campeon de los derechos de la Nacion Paraguaya, al defensor esclarecido de la autonomia de los pueblos libres que baña con sus cristalinas aguas el magnifico Plata.

Y haciendo media vuelta, se cuadra llevando la mano al escudo á los Señores Generalès, Gefes y oficiales que en las vastas fronteras de la República combaten con lealtad y patriotismo por la santa causa nacional, y sin ceremonia dice: ¡Salud camaradas! á todos los que con el arma en la mano infunden el terror y espanto á la vil turba del cuita-Pedro.

Saluda tambien fraternalmente el «Cabichui» al veterano « Semanario » y al recluta « Centinela », y finalmente, á todos los hombres de buena voluntad.

Cumplido asi nuestro deber, vamos á decir en cuatro palabras el motivo de la aparicion de un *bicho da terra tao pequeno* en el gran palenque en que se discute con la logica del cañon la vida de los pueblos.

—o—

El « Cabichui,» vuela á asirse á la bandera de los libres, á esa bandera, que siempre ha conducido a la victoria, que siempre simbolizado la justicia que ostenta lema; él quiere tener el orgullo de combatir en el mismo campo y al lado mismo del bravo soldado paraguayo contra las viles y esclavas lejiones que han venido con la espada del esterminio á desolar el tranquilo hogar del pacifico y laborioso republicano.

El « Cabichui » es, pues, un soldado, y al presentarse en el palenque del periodismo no viene á buscar la corona que Minerva ofrece á sus aventajados adalides; humilde en sus pretensiones literarias, solo viene empujado por su amor de patria á tomar una plaza para combatir en favor de la idea que ha levantado á toda la República, y á correr tras los laureles que alcanza la decision en la guerra de los libres contra los esclavos.

Sin ser filòsofo, pertenece á la escuela de Demòcrito. Empleará la hilaridad de su genio, acomodándose á los chistes que con tanta profusion prodiga los célebres actos de la triple alianza.

El « Cabichui » es de la familia de los himenòpteros, y dispone del ponsoñoso aguijon con que defenderá su colmena de los ambiciosos que quieren desposeerle del esquicito fruto de sus esmerados trabajos.

Aparte de esto, el es antófilo, ama las flores de la inteligencia y la belleza de la literatura, que son compatibles con todos los tonos y profesiones.

Es guarani neto, y por consiguiente, no podra abandonar sin mortificarse mucho el delicioso idioma de sus padres.

Afecto á las ideas mudas pero elocuentes que obra el lapiz sobre el papel, hablara mas acaso con sus gravados de caricatura, que con sus mal surcidos articulos.

Establecera su E. M. y recibirá partes de las diferentes divisiones del ejército, y el uso de sus ligeras alas le permitira tambien penetrar el campamento enemigo á despecho de sus defensores.

Su vida será la del verdadero soldado en campaña y al frente del enemigo; compañero incansable de los defensores de la patria les seguirá en sus trabajos y desvelos como cerca del fogon para conversar con ellos en el tono chistoso y alegre que los caracteriza.

Atento al toque del clarin, y al redoble del tambor, sera exacto en las obligaciones que le impone el puesto de honor que ocupa.

—o—

Al grito imponente de átras ! al esclavocrata imperio, al estruendo mortifero del diabólico instrumento de Puxeus, al fragor de tantas armas que por dó quier esparcen el esterminio y la destruccion, abandonó el « Cabichui » su almibarado panal, su encantadora morada, donde la eterna primavera del delicioso clima del

Figura 32. Primer número del periódico *Cabichui,* que trae en sus páginas las composiciones en guaraní de Natalicio María de Talavera.

Pero ñande amado Presidente *Oseñala umi tenda* *Ha he'í a los macacos* *Águi ndapehasái vaerä*	Pero nuestro amado Presidente Señala estos lugares Y dice a los macacos De aquí no vais a pasar.
Notiri ko aña kuéra *Ipituva ko nación* *Ha he'í ko ra'e hua'ïvo* *Jaje'ói a la Asunción*	No tienen vergüenza estos diablos Es torpe esta nación Y dijeron al juntarse Vamos a la Asunción.
Ni añándive ojapóramo váka *Pende karaja tuja Peru* *La Asunción ndapehechái chéne* *Kamba ky'a tajasu.*	Ni con el diablo haciendo trato a medias Vuestro mono viejo Pedro La Asunción no la habéis de ver Negros sucios como cerdos.

(*Cabichuí,* lunes 20 mayo 1867, n.º 3).

De carácter satírico parecido fue otro periódico de la época, *Cacique Lambaré,* redactado principalmente por el padre Francisco Solano Espinoza y cuyo primer número salió de la Imprenta del Estado, el 24 de julio de 1867, y llegó por lo menos hasta el número 23, desde la ciudad de Luque, a 15 setiembre 1868 (Ayrosa 1954: 131-132). Había sido el *Cacique Lambaré,* un principal guaraní que había resistido a la entrada y establecimiento de los españoles que en su territorio fundaron Asunción en 1537. Bajo este nombre de resistencia, el periódico comentaba con acritud e ironía los sucesos de la guerra, usando como más adecuado el guaraní popular. Por ello, más que en *Cabichuí,* tenemos en esas páginas de prosa continua la lengua del Paraguay, en su típica forma de *jopara.* Lamentablemente los ejemplares de este periódico son sumamente raros y prácticamente fuera de consulta y estudio. Otros dos periódicos, *El Centinela* y *La Estrella,* también del tiempo de guerra, hicieron escaso uso del guaraní (Cardozo 1985: 282-283).

Ciertamente «estas producciones no fueron obra espontánea del pueblo soldado –como anota Josefina Plá (1975: 13)– fueron redacción de gente culta, como el padre Fidel Maíz o el poeta y periodista Natalicio Talavera». Literatura *para el pueblo,* si se quiere, pero también *popular,* pues *del pueblo* usaban esos escritores la lengua y en él encontraba consonancias profundas. Todo acto de literatura está marcado por la distancia entre oralidad y escritura, sin dejar de ser por ello popular.

Hacia una poética en guaraní paraguayo

Entre las más antiguas composiciones profanas del siglo XIX se cuenta un reducido conjunto de canciones que han sido conservadas por músicos que nunca dejaron de cantarlas. Abre la antología la famosa *Che lucero aguai'y*, atribuida generalmente a Juan Manuel Avalos (1840-1870), apodado *Kangue Errero* por su profesión, aunque ha surgido también la hipótesis que la hace remontar a una autoría anónima de los tiempos de la colonia (Zarratea 1989: 12-14).

Che luséro aguai'y

Che áma, che señora, *ndajuhúi ndejoguaha,* *peina amo nde tyvyta* *yvágare oñepinta.*	¡Oh! mi dueña y señora mía, con quien te iguale no encuentro, ahí están esas tus cejas en el cielo dibujándose.
Che ama, che señora, *ndajuhui nde joguaha,* *nde resa ojajái jái* *ni luséro nombojojái.*	¡Oh! mi dueña y señora mía, con quien te iguale no encuentro, tus ojos fulgen y brillan, ni el lucero se les parece.
Arai morotĩ poty, *opaite chembyesay,* *rembojojáva kuarahy,* *che luséro Aguai'y.*	Floridas blancas nubes, se acabaron mis pesares, tú te igualas a un sol, mi lucero de Aguai'y.
Ne porã ha ne potĩ, *rehesape ha remimbi,* *opa ojeroky roky,* *che luséro Aguai'y.*	Eres bella y eres pura, iluminas y resplandeces, toda convertida en danza, mi lucero Aguai'y.
Toiko aipo ñorairõ, *tove kañon tokororõ,* *nde rehe, che korasõ,* *che rekove jepe toso.*	Que allá peleen entre sí, que el cañón cual tigre ruja, que por ti, mi corazón, mi vida toda se rompa.
Toñehẽ che resay, *tosyry ko che ruguy,* *esperánsa taipoty,* *che lusero Aguai'y.*	Derrámense mis lágrimas, que mi sangre corra, pero la esperanza florezca, mi lucero Aguai'y.

Itriste ha añembyasy, *oikekuévo kuarahy,* *ambojoja más que che sy* *nderehe, che Tupãsy.*	Tristeza y sentimiento cuando el sol entrando está, sólo con mi madre te igualo, virgencita mía.

Del tiempo de la Guerra Grande viene un poema-canción que ha llegado a representar «el himno popular por excelencia» (Cardozo 1985: 285). Curiosamente, la letra relata los sucesos de una derrota y la capitulación de Uruguaiana, pero con el acento épico de una realidad heroica, que por lo mismo abre nuevas esperanzas; lo que la letra no dice, se adivina en su música.

Los versos están empedrados con numerosas palabras castellanas, pero una vez más son el documento de la realidad socio-lingüística de la época.

Campamento Cerro León, *Mariscal López odisponé;,* *tamombe'umi peẽme* *guerra tiempopeguare.*	Campamento Cerro León, Lo que el mariscal López dispuso Con permiso quiero contarles Lo del tiempo de la Guerra.
He'ima Mayor Lacu *peñentrega katu lo mitã,* *ndaiporivéima remedio,* *japerdéma ñane retã.*	El mayor La Cruz había dicho entréguense, pues, muchachos, ya no hay otro remedio ya perdimos nuestra patria.
He'ima Mayor Duarte: *ajurá voi va'ekue che* *adefendé haguá che patria* *hasta amanoite peve.*	Pero el mayor Duarte dijo: yo soy de los que he jurado defender a nuestra patria hasta morir del todo.

Anónimas igualmente corren en alas de la música popular otras poesías que hoy forman una tradición muy entrañable para el paraguayo (Bareiro Saguier 1991: 152). El folklorista Mauricio Cardozo Ocampo (1988: 173; 195) retrotrae también al siglo pasado las canciones Ndarekói la culpa y la burlesca *Guaĩmi pysãpe:*

Osẽma la vieja ojerokysete, *de tanto la ichusca oñẽmopẽ mopẽ*	Ya sale la vieja con muchos deseos de bailar, y tan chusca que es se requiebra y requiebra,

Tove tovete pejéke ichupe:	Que no, que no y que no, díganle:
cháke nekarãine guaĩmi pysapẽ	cuidado que te arañan las «pezuñas» de la vieja.

Fue la Guerra Grande la ocasión inmediata de una restauración literaria de la lengua guaraní que, con mayor o menor intensidad productiva, iba a perdurar, si bien con limitación de géneros y con reducción de espacios para el guaraní escrito.

Si en la época colonial la literatura en guaraní se identifica con la sociedad de guaraníes de los pueblos jesuíticos a la que ofrece apenas textos religiosos y políticos, a partir de la nueva situación creada con la guerra esta literatura se da a sí misma otro destino y función: el registro poético de las vivencias del pueblo. Más que los historiadores y políticos, más incluso que los educadores —en contra de ellos, a veces— la literatura guaraní sostuvo lo nacional, aunque sea siempre difícil definir qué se entiende por valores nacionales. Incluso las minorías inmigrantes, que en fin de cuentas promovieron la castellanización del Paraguay de un modo más efectivo y amplio del que fuera practicado por los españoles y el primer gobierno independiente, se adueñaron poco a poco de la palabra guaraní, la cual a su vez se los hacía paraguayos.

Después del 1870, en un Paraguay en ruinas por la guerra,

> no es difícil hallar en la prensa de esa larga época composiciones en verso —difícilmente podremos llamarlas, en el noventa por ciento de los casos, poemas— en las cuales se incrustan palabras guaraníes; y hasta frases, en las cuales el romanticismo inmigrante halla un aliciente exótico por la sonoridad inédita o el misterio del concepto. Esta inclusión sería una reminiscencia del arcaico prurito mágico: adueñarse de la palabra, es adueñarse de un poder, o de un secreto: en el caso de estos inmigrantes, del del evasivo espíritu de la tierra (Plá-Meliá 1975: 15).

El exaltado entusiasmo por la «civilización» guaraní de un inmigrante como el suizo Moisés S. Bertoni, con buenas contribuciones en el campo de la etnología, encabeza la serie de extranjeros e hijos de extranjeros de tan relevantes servicios a la cultura guaraní, en sus vertientes etnológica o lingüística, como fueron, entre otros, el padre Antonio Guasch (1879-1965) y León Cadogan (1899-1973).

Por vuelta del 900 los mismos literatos que escribían en castellano reivindican y realzan una imagen arquetípica del hombre y de la mujer paraguaya, donde son exaltados románticamente las costumbres tradicionales, el paisaje y, como identidad cultural importante, el mismo idioma guaraní. Alguno de los representantes de esta generación escribirá poemas en la lengua vernácula, como acto de afirmación simbólica. Ignacio A. Pane (1880-1920) y Juan E. O'Leary son poetas «cultos» en guaraní. Del primero de ellos se ha dicho, sin embargo, que «piensa en español» y que «su canto es una traducción al guaraní bastante bien lograda» (Encina Ramos 1981: 42). Composición desafiante de este autor es la que lleva por título: *Don Quijote,* en guaraní. O'Leary ya en 1899 aludía a la «dulce lengua» del indio, en *El alma de la raza* (Revista del Instituto Paraguayo, 2 (18) 1899: 305-311), y en *Salvaje* (*Ibid.*, 4 (36) 1902: 435-438), siendo él mismo poeta en guaraní, de rebuscada pureza, como aparece en *Ha! che retã,* de 1924. Con ello se abre el capítulo de una literatura «culta» en guaraní, de que tendré que hablar después.

3.3.1. *Cancionero y poesía*

Popular, por excelencia, la literatura paraguaya en guaraní tanto o más que nombres de autores, tiene ciertos recursos comunicativos en los que se apoya y de ellos depende casi enteramente: son las revistas, los cancioneros, los grupos musicales y las tablas del teatro, entre los principales. Es una literatura sin libros, si se quiere. Incluso cuando publicada, o es el registro de «oratura» que le precede o se destina a una «oratura» que le seguirá. Los autores son, en la mayoría de los casos, actores, ya como músicos ya como teatristas.

Las revistas, casi exclusivamente de poesía y de canciones, han jugado un papel fundamental en el desarrollo del guaraní paraguayo. La más famosa, la más difundida y la más longeva de estas revistas ha sido *Ocara poty cue mi,* (Florecillas campestres). Por sí sola esta revista ha cumplido una función de registro y estímulo para el guaraní popular, mayor que la de cualquier otra entidad académica o universitaria. *Ocara poty cue mi; revista de composiciones populares,* fue fundada por Félix F. Trujillo y su primer número apareció en 1922. Los mejores poetas en guaraní se han dado a conocer en sus páginas.

Del mismo tipo, si bien de vida más efímera fue la revista *Ysoindy,* (Luciérnaga), aparecida en un pueblo del interior del Paraguay, Yaguarón, cuyo primer número (3.ª época) circuló desde abril de 1938.

Se suele atribuir a este tipo de literatura mal llamada folclórica el mérito de haber suscitado y alimentado sentimientos de identidad nacional antes y durante la guerra del Chaco contra Bolivia (1932-1935). Poesía épica y teatro surgieron alrededor de estos episodios nacionales.

Numerosas pequeñas revistas del mismo género aparecieron –y desaparecieron– en los años de postguerra sin mayor ni menor gloria que el haber servido en su momento a difundir la poesía popular. Y una buena parte de la historia lingüística del guaraní habrá que hacerla desde esas páginas tan pequeñas y tan humildes.

En 1942 nace *Ysyry,* (El arroyo), de José Cantero Frutos; en el 48, *Ca'a yaryi,* de Emiliano R. Fernández, y *Panambi;* en el 49, *Ko'ẽyú Rorĩ - Tëtágua Purajhéi,* de Pedro Encina Ramos y Antonio Ojeda; en 1953, *Ñasaindy,* (Claro de luna) de Eulogio Maldonado; en el 56, *Aca'ẽ,* (La Urraca), semanario bilingüe, con una circulación oscilante entre 10.000 y 15.000 ejemplares semanales. De estas revistas no existe ni siquiera un catálogo bibliográfico, siendo que de muchas de ellas es difícil rescatar una colección completa. Subsidio apreciable para rastrear este tipo de literatura, lo ofrecen los apuntes bibliográficos de Plínio Ayrosa (1954) y el trabajo del profesor Basílides Brítez Fariña, *Historia de la cultura guaraní* (1988). Con admirable paciencia y dedicación el mismo autor ha llegado a formar una lista cronológica bastante detallada, aunque sólo se dan escuetamente títulos y autores, de cancioneros y revistas, algunas, es verdad, con vida efímera de uno o dos números (Brítez Fariña 1981: 48-52).

Entre las actuales, cumple una función excepcional *Ñemitỹ: revista bilingüe de cultura,* (La Siembra), que nació en enero de 1980 y alcanza su n.° 23 en 1991. Rescate de clásicos, creación de nueva literatura, estudios lingüísticos, análisis de la cuestión del bilingüismo y una sección de documentación e información hacen de estas páginas el instrumento más adecuado para tener una visión panorámica de situación del guaraní en el Paraguay.

Los *cancioneros,* como en otras literaturas, no sólo recogen obras de notable aceptación popular, sino de auténtico valor literario. En esta categoría hay que incluir también las antologías personales, generalmente humildes ediciones de autor. La poesía en guaraní consiguió a

través de estas recopilaciones una difusión que difícilmente hubiera alcanzado bajo presentación del libro «culto». Al igual que las «revistas», estos cancioneros tienen un incontestable mérito histórico por los datos etnográficos, tendencias sociales, noticias sobre personajes, modas y modos de decir, en fin, que se acumulan en sus páginas.

Se cita como primer cancionero el que publicara la Editorial Trujillo, en 1908: *Tupasy Caacupé y Carmencita de 15 años* (Brítez 1988: 23).

Pero el cancionero que se constituirá en el primero y mayor clásico del género es el que producía, en 1917, Narciso R. Colmán, *Ocara poty* (Flores silvestres), en cuya segunda edición de 1921, ya en dos tomos, se establecen pautas de expresión lírica que seguirán manteniéndose por décadas. Pero de este autor y de su obra me ocuparé enseguida.

Los cancioneros no han dejado de publicarse desde entonces, como se puede ver en las citas esquemáticas que ofrece la *Historia de la cultura guaraní,* de Basílides Brítez Fariña (1988). Muchas de esas composiciones fueron creadas con el destino principal de ser cantadas y están por tanto estrechamente ligadas a músicos paraguayos, algunos de los cuales alcanzaron un cierto renombre internacional. Las *Semblanzas biográficas de creadores e intérpretes populares paraguayos* (Rodríguez 1992) reseñan una buena galería de «esos hombres que se dedicaron al arte musical de su patria, poetas y músicos, soñadores andariegos...».

Tres antologías ofrecen un panorama suficientemente amplio de lo que se da en llamar poesía popular. Desde su segunda edición, el padre Antonio Guasch colocó en apéndice a *El idioma guaraní* (1948), una antología de textos en guaraní, que en la tercera edición (1956) viene representada por cuarenta y tres poemas de elegida calidad.

Pedro Encina Ramos y Tatayyvá (1981) recogieron las que ellos consideraron *Las cien mejores poesías en guaraní.* Hay entre ellas creaciones singulares en las que la palabra, por su timbre exacto y su originalidad metafórica, es forma de realidades estéticas nuevas. Hay que advertir que, destinado al lector paraguayo común, este libro presenta las poesías en su sola versión original en guaraní, aunque las introducciones estén redactadas en castellano. *Canciones paraguayas de ayer y de hoy* (Halley Mora y Alvarenga 1991) es una recopilación acumulativa de piezas, en guaraní, y en guaraní y castellano, según el original. Hay

que decir que esta edición tiene apenas un valor documental a beneficio de inventario, ya que carece de cualquier orientación crítica ni indicación literaria; son copiadas sin más, composiciones de Emiliano R. Fernández, Carlos Miguel Giménez, Teodoro S. Mongelós, Darío Gómez Serrato, Félix Fernández, Manuel Ortiz Guerrero, Carlos Sosa, Mauricio Cardozo Ocampos, entre los hoy tenidos como clásicos.

Rosicrán: «el poeta de la raza»

Por la amplitud y calidad literaria de su obra ocupa lugar destacado Narciso R. Colmán, conocido sobre todo por su pseudónimo de Rosicrán.

> Considerado el poeta de la raza, nació en el campo y así como él, fueron sus obras productos del campo, nacidas al frescor de la naturaleza, tal la humilde hierba (...) obra eminentemente nacional, debida a la pluma agreste de un hijo de la tierra, de nuestra tierra autóctona y bravía (Ortiz Mayans, in Romero-Colmán 1991: 6).

Rosicrán explotó tres venas de la literatura en guaraní que supo manejar con especial destreza y elegancia.

Ocára poty (1917), sobre todo en su segunda edición más completa (1921), es un gran libro de versos. Desde el tiempo de los jesuitas no se había publicado un libro de creación literaria en guaraní. Para esta época, cuando se hablaba de una inminente desaparición del guaraní, «la aparición de *Ocára poty* tenía el significado de una vindicación social» (Romero-Colmán 1991: 12).

> Nadie antes que él ha pretendido aprovechar tan prodigioso venero poético. Porque si alguien ha cantado a nuestra raza primitiva en castellano, nadie ha hecho vibrar su lengua despertando sus dormidas armonías. Y es así cómo le corresponde el señalado honor de ser el poeta de la raza, vale decir, el poeta guaraní!...¡Imposible no admirar a través de sus versos al Paraguay!...Tienen, pues, sus versos la importancia de un precioso documento, al par que contribuyen a fijar un idioma que se va, como se va la raza cuya alma interpretó...Debemos, pues, velar porque el guaraní se conserve, y para esto debemos cultivarlo, defendiéndolo de la acción corruptora del castellano que lo invade.

Estas palabras de Juan E. O'Leary, que figuran en el prólogo de *Ocára poty* (1921), aun con su estilo hiperbólico y sentimental, inciden en un punto que no ha dejado de tener actualidad, cual es la relación de la lengua guaraní con la identidad del Paraguay.

Ternura, simplicidad y filosofía del hombre del campo forman ese «ramillete de flores silvestres» que es *Ocára poty*.

Pendekuerái hapeve *Tañatõi ko mbaraka* *Pehendu peẽ mitã* *Mba'épa ajúva ha'e.*	Hasta que digan basta Quiero tocar mi guitarra Escuchen ustedes amigos Lo que yo vengo a decir.
Pindo rakáre yvate *Guyra'i oñe'ẽ joa* *Ka'aguy rakuã porã* *Kuarahy ko ohesape.*	En lo alto de las ramas de la palmera Cantando a una los pajaritos La selva está llena de fragancia El sol iluminando está.

Ocára poty fue saludado en su tiempo y es tenido hasta hoy como fuente y raíz de un nuevo modo de poetizar en guaraní, y su autor apellidado, por los temas elegidos y la inflexión de su voz, el Anacreonte guaraní.

Los caminos abiertos por Rosicrán tuvieron muchos seguidores, tantos, sin embargo, que el género derivó a veces en mediocridad adocenada.

Menos feliz fue Rosicrán en el intento de crear una especie de epopeya mítica, que tituló *Ñande ypycuéra* y cuyo subtítulo ya denota la ambigua perspectiva en la que se sitúa el autor: *Poema etnogenético y mitológico. Protohistoria de la Raza guaraní, seguida de un estudio etimológico de los mitos, nombres y voces empleadas*. Más divulgada que el original guaraní (Asunción 1929), fue la versión castellana preparada por el propio autor (San Lorenzo 1937).

Si por una parte se puede admirar la alentada imaginación del poeta y la armonía de muchos de sus versos, así como el esfuerzo por recrear una lengua guaraní literaria, se debe criticar la visión alienada y contradictoria que manifiesta el autor sobre la misma raíz indígena que pretende cantar. Como dice R. Bareiro Saguier, «este poema, largamente reconocido por los indigenistas paraguayos como la más representativa obra literaria en lengua y sobre cultura guaraní, resulta, al nivel de

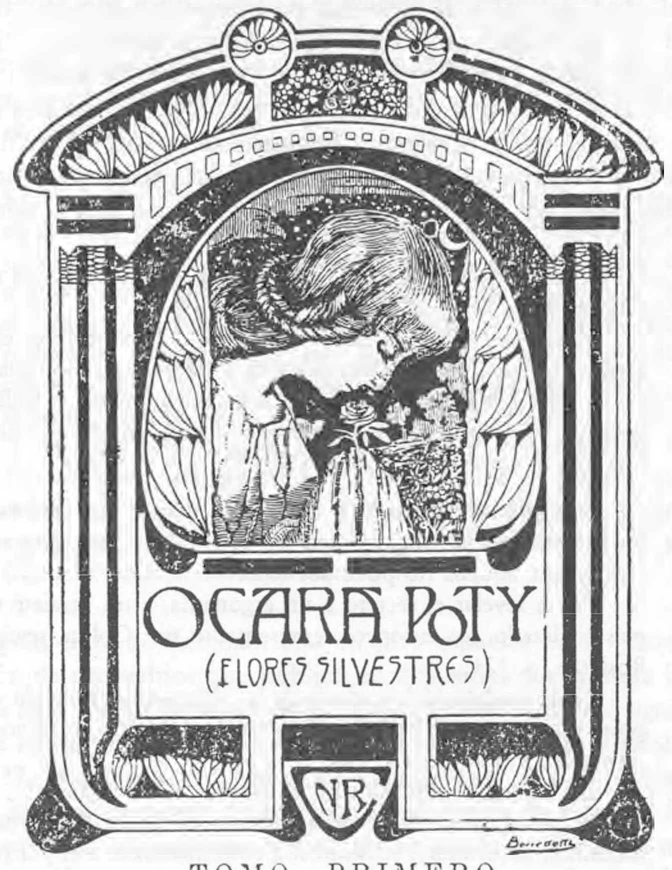


Figura 33. Portada del libro de poesías en guaraní de Rosicrán.

la escritura, una clara realización de la ideología colonizada» (Bareiro Saguier 1990: 119).

No hay indicios de que Rosicrán haya conocido el *mito de los Gemelos,* tal como en la época ya lo había publicado Nimuendajú (1914); entre el mito guaraní y el producto paraguayo, no solo se interponen dos formas de lengua, sino dos órdenes del pensar mítico, irreductibles, como puede verse comparando el principio del poema de Rosicrán con el que registrara Nimuendajú (ver 4.3.2.1). Pero hay que considerar que tampoco consiguió Augusto Roa Bastos (1983: 91-111) levantarse al verdadero tono mítico cuando más tarde quiso parafrasear el mismo mito; no siempre es fácil hacer buen uso de los mitos.

> En medio del hondo silencio y de la gran noche milenaria que rodea a los astros, sólo el sol despide áureos destellos.
>
> Desde este astro, su luminosa morada, Tupã observa el universo entero con ojos escrutadores que ven a través de las sombras y de las cosas. Una débil nube de amargura parece envolver el brillo maravilloso de su mirada. Acaso le infunde alguna tristeza la soledad infinita que le circunda (Rosicrán 1937: 9).

> Fue una sola golondrina que en un nefasto día traspuso los mares llevando en la mente el secreto que le confiaran los padres de la raza, y que aquella no pudo silenciar.
>
> Fue a revelar el secreto a un argonauta, a un caraieté (=hombre más civilizado, los europeos representados por Colón, según nota de Rosicrán, p. 121)...
>
> Nada quebrantó la audacia de las altivas carabelas. Un cálculo de geómetra las empujaba adelante, entre las brumas misteriosas contra tormentas y leyendas (...)
>
> Era Colón que había tocado tierra de Guarania...
>
> El genio tutelar de la raza, maldijo entonces al mbyjui (=la golondrina), al jurumbyi (Chismoso), conminándole a él y a sus descendientes a cruzar anualmente el gran Océano, para compurgar así la culpa de haber revelado un secreto sagrado.
>
> Comed cuanto queráis hasta que llegue a las playas de esta tierra el verdadero señor, el caraieté, que vendrá un día para marcar el derrotero reservado a este continente.
>
> Así había expresado Tupã a la primera pareja...
>
> Y era lo que iba a cumplirse al pie de la letra.
>
> Había llegado la hora en que la existencia del pobre indio sería un calvario (Rosicrán 1937: 106-108).

En Rosicrán suele darse un vacilante sentimiento entre una «raza guaraní» a la que quiere exaltar y la conciencia de tener él mismo una identidad no indígena.

El poema de Rosicrán, a pesar de sus buenas intenciones, no trae ningún aporte a la etnografía ni a la prehistoria guaraní, aunque rescata el valor de la palabra guaraní como medio de expresión fundamental para el pueblo paraguayo. Algunos de los elogios con que fue recibida la obra en su tiempo, apuntaban ya hacia su valor de hecho lingüístico singular en América.

> Este hombre, notable y fecundo poeta, no puede pasar desapercibido en América en esta hora crítica de las extensas resoluciones idiomáticas... El guaraní no es un dialecto: «es» el idioma y tuétano de un mundo. Los civilizadores quisieron exterminarlo, como al aborigen, sin conseguirlo jamás. ¡Su implacaba fierro no pudo destruir el único pedazo de vida palpitante que quedaba en el continente! Partió su corazón, pero no su idioma. Su naturaleza y su gran espíritu, aunque lleno de cicatrices, y en retazos y osamentas, está en pie.
>
> Hoy, a centenares de años de aquel deshuesamiento y degüello de un pueblo, volteado y cuereado como una res por los conquistadores, Narciso R. Colmán, en ese lenguaje armonioso y pleno de extraordinarios encantos nos narra la *Protohistoria de la raza guaraní...* (Romero-Colmán 1991: 20-21).

La gran obra de Rosicrán está en otro espacio: en la paciente recopilación de proverbios que publicó en dos series. La primera la constituye *Ñe'ẽngá roviũ (Refranes verdioscuros). Diccionario carapé, oguerecó va 119 pucá sororó jha petei cinematógrafo guaraní (para hombres solo),* Asunción 1927, retomado en *Ñe-ẽngá rovĩ* (Refranes verdes) ...Asunción 1934, y del cual se tienen todavía otras ediciones posteriores. Este refranero, casi a la manera de un diccionario secreto, si bien de un tono casi pornográfico, recoge como pocas otras obras una lengua de notable capacidad de expresión por la economía extraordinaria de sus recursos y la densa valoración de cada palabra. Desde el punto de vista formal fue la primera vez en que se reunió un cuerpo tan amplio de decires populares que muestran cómo venía constituyéndose el mundo imaginario del Paraguay desde los tiempos coloniales, no tan lejanos. La *Advertencia* introductoria del propio autor sitúa la obra en su verdadero lugar:

> Florilegio anónimo recogido directamente de las múltiples y anónimas bocas del pueblo, amante de la sátira y del ingenio, es lo que ofrecemos en estas páginas para deleite de espíritus escogidos. En él no se consignan sino refranes de un subido valor erótico, por hallarse publicados en otro libro los de sentido menos escabroso. Pero no se vea en muestro intento un afán de lucro, sino el interés de salvar del olvido tantos rasgos del chispeante ingenio y de aguda observación animados por el ingenio burlón de nuestra raza

Para Rosicrán, estos proverbios

> recuerdan ciertos rasgos de la literatura latina que se advierten en algunas Odas de Horacio. Traducidos los Ñe-ëngá (proverbios) al castellano, por ejemplo, serían de una inmoralidad que en guaraní sufre enorme atenuación... Me he preguntado muchas veces si en el griego antiguo no aconteció un fenómeno semejante. Una circunstancia así explicaría las licencias de los comediantes como Aristófanes cuya *Lisístrata,* tan rico en pasajes escabrosos, ha exasperado más de una vez a sus púdicos traductores (Rosicrán 1945: 3-4).

La otra serie la constituye *Mil refranes guaraníes - Ñe'engá,* Asunción 1928. El subtítulo es suficientemente revelador: *Diccionario paremiológico que contiene una colección de refranes, adagios, máximas, pensamientos, aforismos, consejos, comparaciones, exclamaciones, interjecciones, modismos, epítetos, apóstrofes, frases célebres, proverbios, y dichos populares, seguido de otra colección de supersticiones y recetas muy originales del mismo carácter.*

Rosicrán fue bastante consciente de la importancia de su tarea de recopilador y documentalista de un estado de lengua, cifra de un modo de vivir y garantía de identidad. Registrar la lengua como era fue su acertada preocupación. Con buen criterio lingüístico y sociológico se libró del afán de ofrecer los refranes en un «guaraní auténtico» —entiéndase, una lengua sin hispanismos— «para no degenerarlos, y nos limitamos a publicar esta colección, tal como se usan en la actualidad» (1928: 6).

Ya para su época Rosicrán tiene atisbos de verdadero antropólogo social, por la fidelidad con que quiere reproducir la lengua y la cultura tal como son. No se le escapa tampoco que «muchos de los refranes al parecer son de origen castellano, adaptados al guaraní; pero existe

también la duda, de si son guaraníes adaptados al castellano, lo que no entramos a investigar, pero lo consignamos en este trabajo por razón de la vulgaridad en el uso que los ha consagrado como refranes guaraníes» (1928: 6).

Las dos colecciones de refranes formadas por Rosicrán, con notable mérito y probada paciencia, por haber sido él el primero en emprender una tarea de este tipo –sólo en el Tesoro, de Montoya, sería posible espigar algunos dichos y proverbios usuales entre los guaraníes antiguos– constituyen el mayor caudal de lengua popular reunido hasta entonces, por ahora no superado. En esos refranes, proverbios y dichos, cristalizan costumbres, juicios y perjuicios, creencias y supersticiones que regulaban y encuadraban la vida paraguaya de principios de siglo con principios éticos más firmes y exigentes que una ley escrita, que por lo demás no era leída. Es a veces un refrán la miniatura «naif» y clara de una bullanguera escena de vida de la época. Por esto estos libros de Rosicrán vendrían a ser, por sus noticias sobre el modo de pensar y de vivir de los paraguayos de la época, el primer esbozo de una sociología de ese pueblo. El pueblo paraguayo es dicho en esos sus dichos (González, Natalicio 1988: 37-38).

Como lengua, los *ñe'ẽnga* ahí reunidos dan fe de dos fenómenos: la lengua real del Paraguay, como era hablada sobre todo por la sociedad rural, la matriz cultural más importante de aquel tiempo, y la capacidad del guaraní para fijar, con recursos de economía extraordinaria y un mínimo de palabras, un pensamiento que, usado en situaciones diversas, tendrá significados múltiples. Todavía hoy el habla guaraní encuentra en esas expresiones la manera de decir su verdad frente a las consignas pseudo-modernas de los «letrados».

La figura de Rosicrán, generalmente apreciada como fundador de la nueva poesía guaraní, es también y sobre todo el recopilador y divulgador de una lengua popular vigorosa y muy expresiva, que no renuncia a la pureza idiomática (Rosicrán 1921: 11-12).

Rosicrán erigió un monumento imperecedero a las letras guaraníes y contribuyó en mucho al renacimiento de la lingüística guaraní, precisamente porque supo dar a la lengua todo el vigor que tenía en el pueblo que la hablaba.

De algunos clásicos de la poesía paraguaya

Los «clásicos» de la poesía paraguaya en guaraní se manifiestan con fuerza en la década del 30. Son aquellos soldados-poetas, músicos casi todos ellos, a quienes la guerra del Chaco, entre 1932 y 1935, infundió aliento lírico y proporcionó contexto épico.

> La mayoría de esos autores eran al mismo tiempo músicos, compositores e intérpretes, y así se cierra el ciclo que comienza con la tradición oral, y pasando por la escritura, alcanza su cumbre con el canto: bardo, trovador, menestril (...) La canción dio alas a la poesía (Bareiro Saguier 1991: 155).

El octosílabo, tan propio del romance, será la forma más común de la métrica de la poesía en guaraní, en lo que se notan las influencias del permanente contacto con la tradición literaria hispánica, que nunca se interrumpió.

Suelen considerarse los más representativos de esa generación a Emiliano R. Fernández (1894-1949), Félix Fernández (1897-1984), Darío Gómez Serrato (1900-1985) y Teodoro S. Mongelós (1914-1966). En la misma época Manuel Ortiz Guerrero (1897-1933), el poeta leproso, llenaba todos los requisitos de una leyenda romántica en su vida y en su obra, hasta llegar a ser reconocido como «gloria nacional».

No es éste el lugar para dar cuenta de cada uno de los autores que han sobresalido por su obra poética; lo más importante sea tal vez la función que ha jugado su producción en su conjunto, que ya aglutinó en su tiempo la emoción colectiva, gracias a una lengua con la que se identificaba el pueblo paraguayo y que todavía atrae a los contemporáneos. La poesía en guaraní, aquella que es cantada —y lo mejor de ella ha sido puesta en música—, incluso prescindiendo de sus logros literarios indudables, tiene el valor de un hecho social. Poesía, en realidad, que es más escuchada que leída y a la cual el papel sirve de medio para que pueda ser devuelta a la palabra del canto.

La manera como es a veces presentada la obra de esos poetas-cantores refleja apreciaciones más sentimentales que críticas, muy hiperbólicas y al mismo tiempo bastante ingenuas; un efecto sin duda de su indiscutible popularidad.

Emiliano R. Fernández, popularmente conocido como Emilianoré, fue un poeta de enorme éxito a nivel popular. En su lengua se da

la fluctuación imprevisible del hablar coloquial en el que castellano y guaraní se mezclan, casi sin normas. Es sobre todo el soldado y poeta de la guerra del Chaco y de esa época data la mayoría de sus famosas composiciones. Una pequeña antología de su obra, en la que se ha tenido el acierto de incluir reproducciones de algunos manuscritos, permite avizorar su paisaje poético en el que se destacan el canto patriótico y la canción amorosa (Fernández 1987). Con singular facilidad pasa de un estilo de rebuscada perfección a la expresión improvisada y hasta vulgar, un efecto tal vez de su incansable producción.

No suele faltar en las antologías su *Ca'a yaryi,* (La madre de la selva), una de sus composiciones mejor estructuradas formalmente. Más típica de su forma peculiar de versificar sea tal vez la composición *Che la reina,* donde el motivo amoroso adquiere destacados tonos épicos.

Aháma, che china
(Che la Reina)

Ajumíko ipahaite *«Che la Reina» ne rendápe* *Apurahéivo mbarakápe* *Si ahátama katuete.*	Con poco tiempo vengo al fin Hasta ti, «mi Reina», Cantando al son de la guitarra Pues ciertamente ya me he de ir.
Paraguáimi ku che ave *Ajuráva che retãme* *Amanóvo hayhupápe* *A la hora ojeofrece.*	Yo también soy un buen paraguayo Que a su patria ha jurado Que por su amor morirá a la hora en que se ofrezca.
Péina ko'ãga ahendu *Che renóiro la corneta* *Acaláta bayoneta* *Ha Chácore asururu.*	He ahí que ahora escucho, Al llamarme la corneta Voy a calar la bayoneta Y en el Chaco me meto.
Ahamítante amoirũ *Valinottipe ikatúrõ* *Ha aloamíne ajuhúro* *Rojas Silva Kurusu.*	He de ir sin más a acompañar A Valinotti si es posible y loas encontraré cuando la halle a la cruz de Rojas Silva.

Hay también en Emiliano R. Fernández una intensa veta de denuncia social, como en aquel *Mboriahu memby,* (Hijo de madre pobre) (Fernández 1987: 108).

Ymaite guivéma apuraheiséva
Ajohéi haguã che py'a rasy
Upévare ãga péina ambohéra
Verso chu'imi mboriahu memby.

Mucho tiempo ha quiero cantar
para purificar mi alma dolorida
Por ello ahora póngole por nombre
a esos malos versos «hijo de madre pobre».

Mboriahu memby hembiapo porãro
Ndaipóri vaerãi jehechakuaa
Ha rico ra'y itie'ij imondárõ
Diáriope osë hionrádoha

Al hijo de madre pobre, aunque trabaje bien,
No habrá quien lo sepa apreciar.
El hijo de padre rico, aunque sea ladrón sin vergüenza
Sale con honra en los diarios.

Mboriahu memby hiarandumírõ
Jaheihárö oikóne omano peve
Ha rico ra'y tavyrón colírõ
Péva Karai mba'é guasuete

El hijo de madre pobre, por sabio que sea,
será tenido en nada hasta la muerte.
Y el hijo de papá rico, aunque sea tonto de remate,
Ese es un grandísimo señor.

Un conjunto importante de sus poesías fue publicado recientemente en la recopilación de Mario Halley Mora y Melanio Alvarenga (1991), si bien con poco cuidado editorial, como dije.

Roa Bastos comentaba acertadamente:

> Uno de nuestros más grandes poetas populares, Emiliano R. Fernández (al igual que sus pares don Félix Fernández o Darío Gómez Serrato) logró también a su manera con un vigor, una delicadeza y una originalidad nunca alcanzados hasta él, la fusión de estos mundos de nuestra cultura bilingüe alternando los ritmos y las estructuras sintácticas, semánticas y coloquiales del castellano saturado y remodelado por el guaraní y del guaraní castellanizado o hispanizado neológicamente en la matriz oral del propio guaraní. Emiliano pudo —y éste también fue uno de sus logros mayores— hacer así que la lírica y la épica fundieran sus acentos, los del mundo íntimo del poeta y los de la colectividad mestiza con las inflexiones de un cantar de gesta trovadoresco (Roa Bastos, «Conversación con Rubén Bareiro Saguier», en: Bareiro Saguier 1984: 29).

Conjunto Nativo

Acróstico

Co ëramo ara mboĩpĩri roimérõ
Ore rera cuẽ ma pejhenói vaerã
Ndapeyujhuvéirõ ĩvĩ yeré cuévo
Jheeó purajhéi va Torĩ mẽejhá
Upérõ jhenói va ore pĩ porégüi
Ndiyabĩi vaerã cu ĩvotĩ apesã
Tee hagaũ rã ~~ma~~ cuarajhi reikégüi
Ohúne peẽmme pejhetũ jhaguã

Ndojhe sapevéigüi yasy co tetãme
Aréma roicó pĩtũ ore ñuvã;
Tuvichá va arai ore rapẽ rãme
Iñasãi jhũmbá jha ore pĩ yurá
Vohí ndoyeraigüi, royepĩcuajha;
Oñondivẽmi coiná rojhó pá

Es cantable

Emiliano Fernández R.

Figura 34. Manuscrito de una composición poética de Emiliano R. Fernández; facsímil publicado en Laureano Fernández (1987).

De Félix Fernández (1897-1984), poeta fecundo, dramaturgo, y uno de los primeros escritores en prosa con *Kuarahy mimby, tou, toho,* se recuerda indefectiblemente su lírica *Nde ratypykua,* (Tus hoyuelos).

Epukavymína mitakuña che mborayhu jára
tahecha jevy nde juru mboypýri nde ratypykua
nde rova yképe ikuãme oikutu va'ekue Ñandejára
ha ipyko'ẽmíva opyta opupu mborayhu ykua.

Ka'aru pytũ jasy tomimbi nde rova mbytére
ha tory rupápe toñoñañuã ñande mborayhu
tuka'ẽ ra'ãvo oñondivete tojeity ojuapére
tojahu hikuái nde ratypykuápe upe ka'aru.

Sonríe, te lo ruego, muchachita dueña de mi amor,
de nuevo quiero ver junto a tu boca esos tus hoyuelos
que Nuestro Señor al lado de tu cara con su dedo clavó,
cuencos que quedaron como fuente donde hierve el amor.

Al crepúsculo de la tarde, que brille la luna en medio de tu rostro
y en lecho de alegría se abracen nuestros amores,
jugando al escondite échense uno sobre otro,
y se bañen en tus hoyuelos al atardecer.

En *Tupasy Ka'akupe* se hace fiel intérprete del alma popular, sencilla y devota, aun al nivel de una lengua que puede parecer grotesca, pero apreciable por su espontaneidad y realismo.

Che diosa che Tupãsy,
La Virgen Ka'akupe
Eñatende cherehe
Porque nde avei ko sy
Oime va'ekue ne memby
Omanóva kurusúre
Yvypóra ohayhúre
Rejajáiva Tupãsy.

Py nandi che vallemígui
Amoĩ chakãhoja
Ha che sy che rovasa
Nerendápe ko ajumi
Ha aipota rejesuapí
Porque che avei ko sy
Arekóva che memby
Chacopýre gueteri.

Mi diosa, mi divina Madre,
la Virgen de Caacupé,
Atiéndeme por favor
Que tú también eres madre.
Por aquel tu hijo
Que en la cruz murió
Amando a los humanos
Oh Virgen resplandeciente.

Descalza desde mi querido valle,
El manto puesto,
Con la bendición de mi madre,
Hasta ti vengo humilde.
Quiero que levantes tus ojos
Que yo también soy madre
Y tengo a mi hijo
Todavía en el Chaco.

A Darío Gómez Serrato (1900-1985) se le considera el mayor de los poetas paraguayos en lengua guaraní. Con un solo libro de versos, *Yasyyatere*, –una primera edición en 1929, y una segunda, corregida y aumentada sólo en 1979– ha marcado permanente presencia en cancioneros y antologías. Insistentemente buscó una perfección formal inusitada en otros autores de la época, con versificación de rimas impecables, y un registro de lengua depurada sin enrevesados purismos.

Jasyjatere kañyhápe oikóva ka'aguy mbytére
ohyvi yvytu ha oipovã vy'a ymave guare,
Ikéra guata ko ko'ẽsorópe ha ogueru ijapére
ka'avo rakuã, ysapy poty ha guyra ñe'ẽ.

Jasyyateré escondido anda en medio de la selva
deshilachando el viento y tejiendo la dicha antigua,
Anda como sonámbulo al romper del alba y trae a la espalda
El perfume de las plantas, la flor del rocío y el canto del pájaro.

La amplia gama de temas presentes en su poética y aun el manejo de una métrica muy variada son la muestra de su gran capacidad como artesano de la lengua y de su abierta comprensión del mundo que le rodea. Más que en ningún otro la síntesis entre metro y ritmo, forma y contenido, hacen de las letras de Gómez Serrato un material excelente para recibir su natural complemento musical. Es lo que haría, por ejemplo, el compositor de fama internacional, José Asunción Flores, con el poema *Ñasaindy jave*, (En un claro de luna).

Jasy morotĩ remaña mombyrýva che rehe rehóvo,
py'a tarovágui marõ nderekévai cheichaite avei
ha chéicha remoñáva araka'eve jahupyty'ỹva,
nde ko che reindy, jasy morotĩ maña asymi.

Ejehykuavóna ko kuñataĩ rogaguy porãme,
jasy morotĩ, ehesapemi ko che rendaguã;
añesupehẽta ko hovetã guýpe, ha aropurahéita,
mba'asy po'ícha chepytéva ohóvo ko mba'epota.

Blanca luna que desde lejos me vas mirando,
loco corazón que, lo mismo que yo, nunca duermes,
y como yo concibes lo que nunca has de alcanzar,
eres tú mi hermana, blanca luna de dulce mirada.

Derrámate dentro de la amable casa de la doncella,
blanca luna, ilumina suave mi deseado lugar,
debajo de su ventana me arrodillaré y cantaré,
este deseo que como tuberculosis me va consumiendo.

Poeta de la generación del Chaco, teatrista, político y –consecuencia normal para tiempos de dictadura– exiliado, Teodoro S. Mongelós (1914-1966) recibirá el sobrenombre de «poeta de los humildes», con sus cantos de indignada y justificada protesta en favor de proletarios, de sufridas maestras y de campesinos, en una patria que ve tan dilacerada por intereses egoístas. Junto a las composiciones de corte más lírico, como *Nde resa kuarahy'ãme,* (A la sombra de tus ojos), está la sentida y amorosa memoria de su maestra, *Che mbo'eharépe,* y la vibrante llamada, casi incendiaria, de *Ñande rekove* (Nuestra vida).

Pejúna che irũ jarojahe'o ñande rekove
Ani pemokã tove tosyry ñande resay
Ñande ko jaiko ñarokiririĩ opaite mba'e
Ha upéicharupi márõ ndokuerái ñane mba'asy.

Mba'égui piko nañaimembaitéi peteĩ ñe'ẽme
Ha ñañeha'ã ñamosẽmbami moñai vaieta
Anive haguã jakái chyryry ñande rekovépe
Ha ñaipohano tokuera jevy ko ñane retã.

Vengan, pues, compañeros, lloremos nuestras vidas
No las sequen, dejen que corran las lágrimas
Nosotros somos de los que lo callamos todo
y de este modo nunca hay un basta para nuestro dolor.

Por qué no unirnos en una sola palabra
y esforzarnos por expulsar de una vez esa banda de granujas
Que no más quemen achicharradas nuestras vidas
y pongamos remedio para que de nuevo se cure nuestra patria.

Poeta realmente bilingüe, fue Manuel Ortiz Guerrero (1897-1933), de tonos modernistas que lo acercan a Rubén Darío. Su misma enfermedad –la implacable lepra de sus últimos años– produjo, por contraste, un esperanzado y jubiloso canto a la juventud. *Panambi vera,* (Brillante mariposa) y *Ne rendápe aju,* (A ti vengo), son cantadas repetidamente hasta hoy, pero desde una perspectiva más literaria habría

que colocar tal vez en primer término la delicada y sensible *Jukeri*, (La mimosa), que parece trasladar a la voz el estremecimiento de su olor y de su tacto vegetal. De hecho es uno de los escritores paraguayos de quien con más frecuencia se recitan las poesías y se cantan los poemas, por la claridad de sus metáforas y alegorías. En varias ediciones se han publicado sus *Obras completas* (Buenos Aires 1952; Asunción 1969), así como colecciones de *Las mejores poesías* (Asunción 1983; 1984).

Panambi che raperãme
Resẽva rejeroky,
Nde pepo kuarahy'ãme
Tamora'e añeñoty.

Nde réra oikóva ku eíra saitéicha, che ahy'o kuápe;
Ha omohe'ẽva chéve amboy'úvo che resay.
Ku ñuatindýrupi, ñũ, ka'aguýre nemoñaháspe,
iku'ipáva che ãnga che pópe huguy syry.

Mariposa que en mi camino
sales y te pones a danzar
Que a la sombra de tus alas
Ojalá me entierren.

Es tu nombre miel silvestre en mi garganta;
que me hace más dulces las lágrimas que debo tragar.
Por los zarzales, por el campo y por el monte al perseguirte,
mi alma deshecha, veo en mis manos la sangre correr.

No podemos continuar comentando cada uno de los poetas y letristas de canciones en guaraní paraguayo, so pena de alargar indefinidamente la lista y caer en anotaciones generales y repetitivas. El pueblo paraguayo tiene sus personales preferencias, que si bien concuerdan en los autores reseñados hasta aquí, se abren en gran abanico cuando se trata de incluir a otros entre los famosos. En una selección fonográfica de 14 composiciones de otros tantos autores, *Poesía paraguaya en guaraní,* su editor y recitador, Rudi Torga, un buen conocedor del horizonte de la poesía paraguaya en guaraní, hace figurar, junto a los citados, a Gumersindo Ayala Aquino (1910-1972), Carlos Miguel Giménez (1914-1970), Julián Paredes (1914), Francisco M. Barrios (1892-1939), Juan Maidana (1917) y Herib Campos Cervera (1905-1953). El mismo Rudi Torga, al presentar ese recital, escribe:

> La poesía en guaraní está profundamente enraizada en el alma de nuestro pueblo y es parte importante de nuestra historia cultural; ninguno de los sentimientos que agitan a nuestra gente, sentimientos de amor o de rebeldía, de descripción de la naturaleza o de la protesta ante la injusticia, han dejado de expresarse en este rico caudal, y la música paraguaya, en sus manifestaciones más ricas, ha preferido apoyarse en esos textos.
>
> No ha sido fácil una selección que combine la representatividad con la calidad poética indispensable en esta clase de trabajo; de tan alto valor es la poética nacional en lengua indígena, que se corre el riesgo de omitir nombres y obras ya consagradas. Es éste un primer intento. Se ha elegido el criterio de armonizar la obra de poetas cultos y de poetas populares, empleándose un fondo musical que responde al espíritu de cada una de las composiciones.

La selección de autores y obras en guaraní paraguayo presentada aquí es apenas indicativa; ni siquiera se atuvo a criterios de estricta crítica literaria –un análisis y valoración que todavía queda por hacer–, sino que siguió la onda de la consagración popular y la indiscutida fama de que gozan esos bardos y cultores de la lengua vernácula, y no sin grandes méritos. Sus palabras se han tornado ya memoria social.

Compuestos y cánticos de estacioneros

Todavía en el sendero de lo popular, es necesaria una alusión a un tipo de poesía narrativa en guaraní, llamado «compuesto» o «decir compuesto». Su relación con el romancero paraguayo en castellano, del que sin embargo, la tradición conserva apenas escasas y desmedradas muestras, es un hecho suficientemente sentado.

> La coincidencia de ambas modalidades, tanto en lo que se refiere al carácter octosílabo de los versos como en lo que afecta a la rima (asonante en los pares), demuestra claramente que los compuestos paraguayos en guaraní, desde el más antiguo que se conserva, *Campamento Cerro León* (1866?) hasta los más recientes se han forjado sobre un modelo anterior que no puede ser otro que el del romance hispánico (Granda 1988: 533).

Al mismo tiempo, como ya lo notara B. Brítez Fariña, entre el romance y el compuesto paraguayo hay diferencias, no solo en métrica

y rima, sino en el carácter y forma del hecho narrado. «Los compuestos, además de su carácter documental, tienen un aire moralizador, una filosofía natural y, por lo general, versan sobre hechos policiales o crímenes, como un toque de llamada a la sociedad paraguaya» (Brítez Fariña 1981: 37).

Así como la guerra del 70 había suscitado el compuesto *Campamento Cerro León,* es fácil imaginar que los episodios de la guerra del Chaco suministraran no pocos «casos» memorables. Uno de los compuestos más famosos es el *Suceso de Mateo Gamarra,* tenido como anónimo, aunque atribuible a un ferroviario jubilado, Estanislao Báez. La pieza constituye a su vez un verdadero documento lingüístico del guaraní *jopara.*

Atención pido los señores *un rato pehendumi* *la desgracia ha sucedido* *en el Pueblo guaraní.*	Atención pido los señore escuchen por un momento la desgracia ha sucedido en el pueblo guaraní.

(Despechada la mujer por ver a su amigo bailando con otra, lo mata en el acto).

Ha upépe ho'a Gamarra *socorro ojerure* *mba'ére piko, Delfina,* *rejapo péicha che rehe.*	Y allí cayó Gamarra socorro pidió ¿Por qué, pues, Delfina, así hiciste conmigo?
Gamarra noñe'ẽvéima *más que sólo he'i va'ekue* *«adiós mante los amigos* *pevy'aite mante che rehe».*	Gamarra ya no habló nada más Solamente dijo «adiós, no más, los amigos; alégrense, sí, por mí».

Particularidad de algunos *compuestos* es la construcción imaginaria del relato con personajes de la fauna local, a la manera de una fábula moralizante y satírica. Con su habitual perspicacia sociológica y lingüística, León Cadogan (1962; 1965) realizó el estudio del *Guyra compuesto,* (El compuesto de los pájaros) y otras baladas paraguayas, y en su *Folklore del Paraguay,* M. González Torres (1991: 50-59) trae una corta, pero bastante representativa muestra de varias formas de *compuesto,* como el del *Karãu* y el del *Aka'ẽ* (Urraca).

Durante la Semana Santa, grupos de hombres y mujeres, o sólo hombres, recorren, cantando, los «calvarios» familiares y las iglesias, lo que ocurre también en el *Kurusu ára,* «día de la cruz». Son los llamados *estacioneros.*

> Los cánticos de «estacioneros» se caracterizan por la frecuencia de arcaísmos hispanos y guaraníes y por un sentido formulístico: repetición terminológica de connotación ritual; la apocopación en el canto, al final de las frases, es ampliamente difundida entre los diversos grupos, aunque no constituye un patrón estricto, al igual que la alteración de los textos, omisión o sustitución, aislada —muchas veces— del contenido original.
>
> Es frecuente en los textos la presencia de términos a-lógicos, que justifican el contexto «formulístico» al que se hallan ligados en sí en lo que se refiere a expresión y comunicación religiosa, y que se pautan en su propio carácter de tradición oral (Perasso-Szarán 1978: 43).

A través de las misiones jesuíticas, a juzgar por el testimonio de las crónicas, estos cánticos podrían remontarse a una tradición hispánica, incluso medieval, en cuanto a su forma y estructura. Para la historia de la lengua guaraní, estos textos atestiguan un fenómeno curioso, pero muy explicable dada la peculiar asimilación del castellano por hablantes de guaraní: quedan las palabras de la lengua sin la lengua, de tal manera que «los versos originales casi ya no existen, por lo menos así como fueron escritos. Con rigurosidad gramatical no entenderíamos muchas estrofas. Los mismos estacioneros no las entienden; pero las sienten» (Alcibíades González del Valle, en Perasso-Szarán 1978: 10). Una buena antología de estos cánticos de Pasión, junto con los de otros ciclos religiosos como el de Navidad, constan en el *Cancionero religioso popular,* del padre Diego Ortiz (1981: 95-141; ver también González Torres 1991: 331-357).

A modo de breve ilustración vaya esta estrofa en ese lenguaje de desconcertada gramática, pero no sin sorprendentes imágenes.

Fueron los querubines	Fueron los querubines
ohecháma inacimiento	ya vieron su nacimiento
oipeju treinta y dos vientos	soplaron treinta y dos vientos
ipoty cuanto jardines	florecieron cuatro jardines

ocanta los querubines	cantaron los querubines
y otros diversos pastores	y otros diversos pastores
onace jave el autor	mientras nace el autor
que da la noche y día	que da la noche y el día
oguerekóma María	ya lo tiene pues María
divino Niño de flores.	divino Niño de flores.
	(Ortiz 1981:133).

Anónima también, pero excelentemente construída es esta otra composición, del mismo ciclo navideño, donde parece haber permanecido algo de la primitiva cosmovisión guaraní.

Espartillo hovymi	*Espartillo verde azul*
Espartillo hovymi	Espartillar verde azul
ndaje raka'e	diz que había sido
Niño Jesús oñemi hague.	donde el Niño Jesús se escondió.
Laurel kuarahy'ã	A la sombra de un laurel
ndaje raka'e	diz que había sido
Niño Jesús opytu'u hague.	donde el Niño Jesús descansó
Yvyku'i morotĩmi	Arenal de suave blancura
ndaje raka'e	diz que había sido
Niño Jesús oñembohárái hague.	donde el Niño Jesús se puso a jugar.
Ykua satĩ osyrýva	Una fuente que límpida fluye
ndaje raka'e	diz que había sido
Niño Jesús ojahu hague.	donde el Niño Jesús se bañó.
Tataindy mbohapy	Tres encendidas velas
ndaje raka'e	diz que había sido
Niño Jesús ojehesape hague.	con las que el Niño Jesús se alumbró
Kurusu mbohapy apytépe	
ndaje raka'e	Entre tres cruces
Niño Jesús omano hague.	diz que había sido
	donde el Niño Jesús murió.
	(Ortiz 1981: 134)

Hibridismo y sincretismo crean la nueva identidad lingüística y cultural del Paraguay.

> Casos de sincretismo se registran a cada paso en las distintas formas de la literatura oral (v. *casos, compuestos, loadas* –himnario religioso

> popular para las loas capilleras de los *sábado-ka'aru* (=tarde de sábado)– y otras formas de la tradición oral como el ritual cristiano popular: entierros de «angelito», pautas franciscanas de *projimidá* (=caridad) que no son sino la versión evangélica de las pautas éticas del *jopói* (=reciprocidad de dones), etc. (Domínguez, R. 1981: 11).

Para una lengua guaraní que estuvo sistemáticamente colocada en la periferia del sistema de la comunicación oficial, escasamente institucionalizada en la escuela y apenas en las letras, los cauces encontrados por poetas y músicos, con sus cancioneros y otros medios de expresión, dan testimonio de la vitalidad de una lengua y una forma de vivirla nada despreciable; este hecho cultural se constituye en un factor relevante para la historia lingüística del guaraní en el Paraguay y un término de referencia cuando se trata de políticas lingüísticas en la Amerindia ibérica.

De las nuevas tendencias en poesía

La reivindicación y experimentación de los recursos poéticos y estilísticos del guaraní había propiciado un pequeño movimiento de hombres de letras que se probaban a sí mismos traduciendo a los españoles –Bécquer en guaraní– o escribiendo a la manera de éstos. Este tipo de poesía que se ha dado en llamar «culta», desde Ignacio A. Pane y Juan E. O'Leary, ya citados, fue practicado ocasional o habitualmente por la mayoría de los poetas guaraníes. No es fácil trazar el límite entre popular y culto en esta clasificación, tal vez por la misma inadecuación de la categoría empleada. Para R. Bareiro Saguier esa poesía «culta» procura «una elaboración estilística extrema, con matices y sutilezas insospechadas». Son expresiones poéticas en las que, por una parte, la lengua rehuye conscientemente el contacto «impuro» del castellano y, por otra, busca las resonancias imaginarias de lo particularmente autóctono. Esta poesía culta está representada por autores del grupo del 40, como Herib Campos Cervera, Augusto Roa Bastos, Elvio Romero y Ramiro Domínguez, a quienes la modernidad les lleva frecuentemente hasta las mitologías primigenias y las tradiciones populares. Un cierto arcaísmo es su vanguardia.

De Herib Campos Cervera (1905-1953) se tiene *Mandu'ã rory*, (Alegre recuerdo), en guaraní «puro», de notable perfección formal.

Mandu'ã rory ikusuguepáva ne pore'ỹhápe
ojope hague ñambyasy puku omano va'erã,
nde rerakuemi aropurahéivo ou che py'ápe
ikatuve'ỹva, ajahe'o'ỹre aromandu'ã

Che ruguy porãva, ajuhúrõ máva nde réra oguerúva,
yvoty ryakuãicha chembopiro'ýva ne ahõguemi,
rohuguaitĩségui, tape ipukuvéva ahenonde'áva
ikatu haguãicha, che renduse'ỹrõ, añehenduka.

Recuerdo feliz que en tu ausencia es sólo ceniza
que dio calor a un largo sufrir hasta la muerte,
tu dulce nombre al cantar, entra en mi pecho,
ya que no es posible que te recuerde sin llorar.

Mi sangre revive, cuando encuentro a alguien que tu nombre trae
y cual flor perfumada me refresca el ama tu suave aliento
por solo ir a tu encuentro, emprendo los más largos caminos
y tal vez, aun sin querer escucharme, me haré escuchar.

Augusto Roa Bastos, cuyo acabado trabajo en lengua castellana le ha valido el Premio Cervantes 1989, siempre miró al guaraní como el texto ausente que subyace a toda su artesanal obra de escritor. De su producción en guaraní quiso salvar apenas siete cortos poemas anteriores a 1953 que figuran en *El naranjal ardiente* (1983: 79-89).

En 1967, Ramiro Domínguez se servía de un bien trabajado guaraní para dar forma al pensamiento popular creador de mitos. *Mbóijagua,* (La serpiente-perro), sólo publicado en 1973, es un canto largo en el que la aparición del fabuloso animal tiene la virtud de despertar la apocada vida de aquel rincón de mundo para dejarlo caer de nuevo en el marasmo de siempre.

La significación de esta poesía, para Josefina Plá, sería apenas anecdótica: «Representa sólo el ejercicio de los poetas en un idioma querido en el que quisieron medir la fuerza expresiva del lenguaje» (Plá-Melià 1975: 26). Pero para el momento en que se escribía tenía la importancia que puede atribuirse a los experimentos de laboratorio.

En la nueva generación de poetas en guaraní paraguayo la indagación formal en el tratamiento de las palabras de la lengua es cada vez más explícita. Los temas poetizados provienen todavía, fundamentalmente, de experiencias vividas en la sociedad rural y el dolor para-

guayo nacido de situaciones de opresión política y cultural está muy presente en jóvenes que sintieron en carne propia la violencia de la dictadura de Stroessner (1954-1989), pero la lengua guaraní pasa a un primer plano de protagonismo; el diálogo es con la lengua que tocan con respeto y cariño, en un juego de amor por las palabras que, sin embargo, se despoja de retórica.

Carlos Martínez Gamba, Tadeo Zarratea, Susy Delgado, Miguel Ángel Meza, Rudi Torga, Ramón R. Silva, Feliciano Acosta, Mario Rubén Álvarez, Sabino Giménez Ortega, entre los principales, incorporan técnicas poéticas de avanzada, no ya para medirse con otras literaturas, sino para encontrar su propia voz. Cortas semblanzas de estos escritores contemporáneos en lengua guaraní (*Ñemitỹ* 13, 1986: 10-13) muestran lo variado de sus caminos, pero también la convergencia hacia una escritura precisa que valoriza sobre todo la propiedad de cada palabra.

Carlos Martínez Gamba lleva en el exilio todas las voces de la memoria de su Guairá natal. En poesía, como lo hará también en la prosa narrativa, es un innovador. *Pychãichi* (1970) es un pequeño canto épico al pícaro popular y sabio, con el que se identifica la conciencia colectiva, pero escrito no a la manera de los compuestos tradicionales, sino en versos libres tallados como otros tantos apólogos de aristas imprevisibles. Muy constante en su producción publicaba *Purahéi mitã ñembotorore ha ñemongerã* (Posadas), a la manera de modernas canciones de cuna.

La palabra guaraní es tratada por Ramón R. Silva como si cada una de ellas contuviera en sí una imagen y un sentimiento y todas juntas formaran una música que nos envuelve. La repetición y variación fonética es su principal recurso tanto en *Hovere vere* (1984), como en *Tangara tangara* (1985).

Osunu sunu.	Truena y truena.
Osunu tyepy.	Truena profundo.
Osunu sapukái.	Trueno gigante.
Yvy rapo ojepyso.	La raiz de la tierra se extiende.
Tetã pyahu tataypy oheréi.	Una patria nueva llamea junto al fuego.
Avañe'ẽ opáy.	Despierta el guaraní.

Osunu.	Truena.
Osunu yvyguy.	Truena bajo tierra.
Osunu tiri.	Truena y relampaguea.
Itayku ovu, ovu,	La lava se hincha y se hincha,
osẽsẽ yvytytýpe okapu.	sale con fuerza por los cerros y revienta.
Avañe'ẽ omýi.	El guaraní se pone en movimiento.
(Silva 1984: 11)	

Una mujer, Susy Delgado, sabe tratar con crudeza y con no poca ironía temas que el folklorismo barato había vuelto inocuos y vacíos. Dos fragmentos de *Tesarái mboyve; antes del olvido* (1987) nos hacen escuchar la voz de esta mujer paraguaya, trabajadora de la lengua, consciente y delicada, pero no pasiva ni resignada.

Mazo y mortero

Nembiso, ñembiso,	Mazo y mortero,
ñembiso, ñembiso.	mortero y mazo,
Kyre'ỹ rembiapo	faena vivaz,
ndoikuaái kane'õ.	sin fatiga.
Nde jyva kyre'ỹ,	Tu brazo vivaz,
ñembiso, ñembiso,	mazo y mortero,
ojupi ha oguejy,	se alza y desciende,
ñembiso, ñembiso.	mortero y mazo.
Ñembiso karia'ýpe	Con fuerza viril
nde jyva ojeroky, ojupi ha oinupã	danza tu brazo,
ijyképe angu'a,	sube y golpea,
oguevi ha oñepa,	sesga el mortero,
oku'e ha oikutu,	recula, ladea,
oinupã ha ojuka	se mueve y eleva,
avati.	golpea, tritura
	maíz.
	(1987: 16-17)

En tu ventana

En tu ventana, mi virgencita,	En tu ventana, mi virgencita,
reju jeýma repurahéi,	vienes de nuevo a cantar,
para decirme, mi bien amada,	para decirme mi bien amada,
vyrorei ndaikuaasevéiva.	todas esas tonterías
	que ya no voy a escuchar.

Acongojado, con toda el alma,	Acongojado, con toda el alma,
ne ñembyahyíro ne mandu'áva,	sólo con hambre piensas en mí,
por esos ojos que yo suspiro,	por esos ojos que yo suspiro,
re'upaite che rembi'urã.	tragaste todas mis provisiones.
	(1987: 52-53).

Un libro reciente recoge los poemas en guaraní de Rudi Torga: *Mandu'arã* (1990). Según confesión del autor cada poema nació con música, «siempre predestinado a ser canción»; pero, aun manteniendo las métricas tradicionales del cancionero, se libera de sus persistentes estereotipos conceptuales e imaginarios. La liberación poética y social hacen inconfundible su voz, que no teme el grito revolucionario. Muy atento a la riqueza que está escondida en la cultura guaraní indígena, recreó en una especie de oratorio: *Ka'aguy pytu,* (La noche en la selva) (1990: 84-95), al modo de los cantos rituales que investigara con respeto y dedicación. Así devuelve con extrema simplicidad —y mucho arte— un *kotyu,* «saludo amoroso» de los paĩ:

Yvytu saraki	Viento gracioso,
ka'aguy purahéi	canto silvestre,
oveve guyrami,	los pajaritos vuelan,
iñe'ẽ ndosovéi.	su canto no cesa.
Hetia'e panambi	Alegres mariposas,
ysyry ipyahẽ	murmurantes arroyos.
Eiretépe ka'i	Los monitos, hartos de buena miel,
oka'u guasuete	borrachos perdidos.
(1990: 91)	

3.3.2. *Teatro popular*

Con la salida de los jesuitas en 1768, las representaciones teatrales, como otras expresiones culturales en lengua guaraní entraron en colapso. En el final del período colonial todavía debían repetirse algunas piezas, con nostalgia de mejores tiempos pasados. «Diez años después de la salida de los padres, los indios representaban y volvían a representar las piezas que los misioneros les habían dejado», diría un jesuita posterior (citado por Plá 1990: 34).

Los primeros años del Paraguay independiente, dominados por la figura del doctor Francia, «monologuista magistral, que acapara él solito el escenario», según bien humorada expresión de Josefina Plá (1990: 40), no tuvieron teatro. El interés del sucesor, Carlos Antonio López, por actualizar al país en el orden cultural, promovió una considerable actividad teatral. Pero si se abrían las puertas al teatro paraguayo, se hacía bajo el signo de la castellanización y los gustos europeos. El despertar del guaraní en las letras paraguayas, que se manifestó en tiempos de la Guerra Grande, no parece haberse dado en el teatro.

Una noticia de 1879 permite rastrear la supervivencia de ciertas formas de teatro colonial, con la representación de *autos y misterios* de origen misionero. Los indios de Atyrá, en efecto, representaron en Caacupé la *Creación del mundo* –¿una versión de aquel *Drama de Adán* jesuítico?– y un diario de la época comentaba: «Antes de la guerra los indios de Atyrá sobresalían en la ejecución de esta clase de diversiones; veremos si el transcurso del tiempo se lo ha hecho olvidar...» (Plá 1991: 25).

Aunque poco documentadas, las «veladas» en pequeñas villas del interior y *capillas* rurales en las que pocos actores –apenas dos, de ordinario– suben a la escena para improvisar diálogos llenos de mordacidad, fueron la forma teatral más simple y más persistente de la voz del pueblo, sobre todo el del campo. Y esta voz se decía en guaraní. Las «veladas» de José L. Melgarejo, hacia 1930, donde se daban obras cortas, poesías en guaraní, música y juegos mágicos, eran fiestas memorables.

Pero fue en la década de 1920 –al mismo tiempo en que surge con fuerza la poesía en guaraní– cuando se afirma con bastante vigor un nuevo movimiento teatral que hará de la lengua guaraní un elemento esencial de lo que quiere hacer escuchar y sentir. Este teatro en guaraní representará, si no de forma exclusiva, ciertamente con incontestable autenticidad, la «persona» y la voz del pueblo paraguayo.

«Francisco Martín Barrios, precursor del teatro en guaraní (e injustamente olvidado) preconiza las virtudes del vernáculo como vehículo de la autenticidad expresiva del ser y el quehacer popular» (Plá-Meliá 1975: 22). Suya es la obra *Caacupe,* estrenada en 1922, así como *Sinforosa* y *Karai Octubre,* ésta última dramatizando el terrible mes del hambre para el campesino paraguayo, que es octubre.

Entre los precursores está también el poeta Félix Fernández, con su melodrama *Mborayhu paha,* (El fin del amor) y Roque Centurión Miranda, que estrena *Tuju,* (El lodo), en 1930.

Hay en ese nuevo teatro guaraní, como lo hace notar Bareiro Saguier (1991: 148),

> una muy neta vocación social, un tono de protesta contra las injusticias, una identificación con la causa de los desposeídos. Esto queda patente, sobre todo, en la voz áspera e incisiva de Julio Correa, el más importante representante del teatro en guaraní. Con la fuerza y las técnicas de comunicación de un Brecht espontáneo, Correa fascina a su público, sabe despertar en él los sentimientos más diversos y dinamiza la voluntad popular. No se trata de literatura panfletaria, sino de la exploración dramática aguda y desgarrada de la realidad social, con innegables cualidades estéticas.

Julio Correa

Julio Correa (1890-1954), como otros contemporáneos suyos, tiene en la guerra del Chaco un motivo de gran potencialidad para indagar en los valores populares y desvendar contrastes y conflictos mal solucionados de la sociedad paraguaya. Para ello la lengua guaraní no solo era recurso de expresión pintoresca, sino elemento dramático substancial, porque ella misma era fuerza y tensión entre corrientes antagónicas. Esta misma lengua, en Correa, es un excelente documento del habla real de la época, especialmente entre campesinos.

La obra teatral de Correa se inaugura en 1933 con *Sandía yvyguy,* (Sandía enterrada), expresión del guaraní popular para designar a los desertores de guerra, que se escondían bajo inconfesables excusas. Esta pieza sólo fue editada en 1981 (ver Pecci 1991), con versión castellana de Tadeo Zarratea. Del tono de su voz puede ser ejemplo el siguiente parlamento:

> *Pa'i Tiku:* Sí, en verdad será mejor callar. Por falso testimonio nos envía directamente a la cárcel. Para el rico no hay castigo. Por dinero todo se puede comprar en nuestro país. Si raptan a tu hija, cállate, porque tú eres pobre. Cállate si te quitan la tierra que trabajas, porque tú eres pobre. Si el jefe policial te increpa, cállate; si te golpea,

cállate. Si los cuatreros te comen la vaca, cállate, porque tú eres pobre. Si matan a tu hijo, cállate, porque sólo con tus propias manos podrás hacer justicia. Si promueves demandas, los procuradores y doctores te sacarán cuanto tengas, te dejarán pelado y te desalojarán de tu casa; mandarán hacer en tu tierra eso que llaman chalet. Cuando entras en sus fincas en busca de leñitas te correrán con sus perros... y pensar que el pobre es el único que se presenta a morir por la patria... (mira a Juan). Pero esto no quedará impune. Nosotros haremos las cosas que la justicia deja de hacer.

Con increíble fecundidad lleva a las tablas este mismo año, *Guerra aja,* (Durante la guerra); *Tereho jey fréntepe,* (Vete de nuevo al frente), *Péicha guarãnte,* (Así, no más, tenía que ser). Otras cuatro obras suben a la escena en 1934, entre las cuales *Ñane mbae'rã'ỹ,* (Lo que no será nuestro). *Pleinto rire,* (Después del pleito), de 1935, cierra el ciclo contemporáneo de la guerra chaqueña.

Karu pokã, (Los mal comidos), de 1941, –editado sólo en 1980, en guaraní y en su versión castellana, por el mismo Correa– interpreta la resaca de la guerra vivida con desencantada resignación por el pueblo campesino.

Juan de Dios: Dentro de un corralito, de un corralito chiquitito quedó mi rancho. Como esas cruces de los campos, como esas cruces que vemos de reojo al pasar por los caminos tristes, hechos por los pies descalzos de los hijos de esta tierra que nunca han visto la libertad y la justicia. Lo único que falta es que caven una zanja y nos entierren (Se va exaltando a medida que habla) y que planten una cruz dentro de este corralito. Y después caerá el rancho a pedazos y sólo quedará la cruz. Y la gente al pasar ha de mirar de reojo y andará más ligero. Y el caminito hecho por los pies descalzos, se irá ahondando, ahondando! ¡En tanto, seguirán riendo del dolor de la raza los canallas!

Casimira: No hables así, Juan de Dios.

Juan de Dios: Es que Dios nos tiró como se tira la basura sobre esta tierra para podrirnos en ella como la basura. Nunca pudimos estar seguros de que fuera nuestra... Cuando perdimos la guerra, nos sacan la tierra. Cuando la ganamos, también. Al volver, nos decíamos: «Ahora por amor a la patria, nos respetarán». Volvimos de la guerra enfermos, heridos, maltrechos, creyendo que el sacrificio tendría su premio. ¡¡¡Mentira!!! Como antes, somos juguetes de los que mandan y se nos despoja del pedacito de tierra que trabajamos. ¡Qué

> puedo hacer sin tierra! Casimira: ¿qué les voy a dar de comer? (Correa 1980: 96).

La producción de Correa fue espaciándose con los años: *Yvy jára,* (El dueño de la tierra) (1942), publicado en Asunción 1975; *Karai Eulogio* (1944); *Honorio causa* (1948); *Toribio* (1949) y la última obra, *Sombrero ka'a,* (Sombrero lleno de yerba mate) (1951), modismo para nombrar al amante clandestino, bueno y oloroso como esa yerba, que fuera publicado, con excelente estudio preliminar por Francisco Pérez-Maricevich (Correa 1969: 9-22).

Sin lugar a dudas, Julio Correa es el más importante dramaturgo nacional, reconocido aun por críticos que discuten –y no sin motivos serios– sus «valores estrictamente artísticos».

> Julio Correa no fue, en efecto, el fundador del teatro en guaraní; ya se ha mencionado a sus precursores; pero fue algo más. Fue quien le dio la dimensión social y humana de que carecía. En el teatro de Correa el guaraní se hace por primera vez lo que debe ser: cauce analítico de la psiquis nativa. Por primera vez el hombre del pueblo paraguayo hace sentir sin retórica su dolor de marginado; alborea en él una conciencia de sí mismo, lleva la carga de un destino. El teatro de Correa, además, tuvo un valor reactivo importante: reveló que el ángulo desde el cual se venía enfocando al hombre de la tierra era falso, convencional; dejó al descubierto la razón por la cual sonaba a retórico y huero el discurrir de la mayoría del teatro anterior, no solo en castellano, sino también en guaraní. Al protestar, al afirmarse como individuo, el personaje rompe el molde convencional en que se le venía encajando; se convierte en *agonista,* en hombre que sufre y se rebela.
>
> La realidad puesta en evidencia respecto al hombre paraguayo por el teatro de Correa, hace impacto en los espíritus; pero no es interpretada en su sentido verdadero. En efecto, el entusiasmo producido por el teatro de Correa es tan grande, que el teatro en castellano entra en receso temporal: cosa perfectamente lógica ya que sus asuntos y mensajes quedaban decididamente fuera de foco. El hecho es observado, pero las deducciones que de él se extraen son arbitrarias. Se saca, en efecto, la conclusión de que *sólo el teatro en guaraní tiene posibilidades de vigencia en el Paraguay.* Al margen de toda discusión al respecto, vale la pena anotar el largo camino recorrido en una década por los reivindicadores del guaraní. Barrios en 1922 buscaba

> mostrar que el guaraní podía «también» expresar al hombre de la tierra: con Correa, se llega a reclamar la exclusiva de esa capacidad para el guaraní... Se atribuye ahora explícitamente, pues, al guaraní el papel exclusivo y mágico de develador de los misterios del alma nacional. Ciertamente, algo de verdad hay en esto; pero no porque el guaraní posea esa virtud por sí mismo, sino simplemente porque la masa a la cual se dirige esa literatura no posee suficientemente el castellano: los conceptos en el habla popular le llegan más directa y profundamente (Plá-Meliá 1975: 24).

Esta larga cita se justifica por tocar de cerca una cuestión nuclear de la cultura paraguaya y los papeles que en ella deben —y pueden— jugar sus dos lenguas, que se quieren ambas nacionales, un asunto que hasta hoy hace correr no poca tinta.

Desde un punto de vista sociolingüístico, se echa de menos la edición de la obra completa de Julio Correa para poder realizar mejor el análisis de la lengua guaraní hablada realmente por el pueblo en la primera mitad de este siglo, una deficiencia que afecta al grueso de la producción teatral en guaraní. Es cierto que un texto de teatro está más para ser escuchado que leído, pero la escritura lo apoya sin duda, sobre todo en vistas a nuevas actualizaciones. Es lo que sentía Antonio Pecci (1981), cuando en su *Teatro Breve del Paraguay* seleccionaba para su publicación, además de la citada *Sandía yvyguy de Correa, Los casos de Peru Rima,* o *La olla de la virtud,* vertida al guaraní por Pedro Moliniers, y el brevísimo *Mitã reko marã,* de Tadeo Zarratea, los dos últimos, de la actual generación.

Nuevo teatro

El teatro en guaraní existe y vive hasta hoy. Junto a los nombres mayores de Roque Centurión Miranda y Ernesto Báez, gente que al igual que Correa, encabezaban sus propias compañías como actores y directores, aparecen otros. Es gente que, aun sin repetirlas, sigue fundamentalmente las propuestas de Correa. Néstor Romero Valdovinos ha visto su obra *Mbokaja ha'eño,* (Cocotero solitario), repetidamente representada desde 1976 y aplaudida con entusiasmo durante nueve años. El «Canto del labriego», *Chokokue purahéi (Ñande reko,* 5 (1988): 23-34) es, una vez más, grito de protesta y denuncia.

En algunos la depuración lingüística es preocupación manifiesta: Pedro Moliniers, Tatayyvá, pseudónimo del padre Rubén Darío Céspedes y Tadeo Zarratea.

Pedro Moliniers, queriendo probar una vez más el potencial universalizante de la lengua, llevaba a la escena una versión en guaraní del *Médecin malgré lui*, de Molière. *Kalaíto Pombero*, de T. Zarratea, era adaptado hace poco al teatro (1991), con notable éxito.

La lengua misma hace parte de la trama de una pieza como *El loco*, de Ovidio Benítez Pereira, en versión al guaraní de Rudi Torga (*Ñande reko*, 3 (1986): 29-48), donde el pordiosero, gran decidor de la verdad «loca» del pueblo, se expresa totalmente en guaraní, el sacerdote habla en castellano, mientras el sacristán, entre los dos, habla castellano y guaraní; el agente de policía habla directamente en guaraní. Del mismo Ovidio Benítez se representa *Puente sobre el barranco*, donde la mujer, en largo monólogo, asume plenamente su bilingüismo.

Los niños de la calle, de Moncho Azuaga (*Ñande reko* 6-7, (1989): 51-83) recurre también a la alternancia del guaraní y el castellano en los diálogos; uso de lengua que se convierte en metáfora de contrastes y conflictos sociales.

Sea tal vez en el teatro, y sobre todo cuando ese teatro sale de las salas de la capital Asunción y convoca al pueblo del interior del país, mayoritariamente rural, donde las dos culturas y las dos lenguas del Paraguay se confrontan y se sintetizan a la vez. El teatro popular en el Paraguay es diglósico; es éste su propio drama. En el prólogo a *Peru Rima rembihasakue*, de Pedro Moliniers (1987), Rudi Torga –hombre de teatro y creativo artesano literario él mismo, a quien éstas mis notas sobre literatura en guaraní le deben tanto–, interpreta con acierto lo que sin duda ha constatado por experiencia:

> El teatro paraguayo tiene un condicionamiento radical: el bilingüismo. Todo hombre de teatro no puede prescindir del conocimiento y el dominio del idioma guaraní y el idioma español. Las dos lenguas, configuran la «expresión» que caracteriza lo «paraguayo». No es suficiente el dominio de una de ellas, porque el «lenguaje» hablado se impregna de sonidos, matices e inflexiones que pertenecen a uno o a otro idioma. Y hay que diferenciar y modular respetando sus respectivas «claves». Inevitablemente debemos reconocer que existe un «hablar paraguayo». Esta constatación no la puede eludir el que solamen-

te se expresa en español o el que solamente se expresa en guaraní. El guaraní subsiste en el español. Y el español está subyugado por el guaraní. (Moliniers 1987: 8).

3.3.3. *Hacia una literatura narrativa en prosa*

La literatura en guaraní, que en el período colonial tuvo sus manifestaciones –si nos atenemos a las reliquias documentadas– casi exclusivamente reducidas a la prosa –catecismo, sermonarios, crónicas y cartas–, no ha encontrado todavía su camino firme en los tiempos modernos en una narrativa consistente, a pesar de algunos meritorios intentos.

Buen contador de historias y casos, el hablante guaraní paraguayo sólo con denodado esfuerzo consigue ser escritor de literatura narrativa, como si la oralidad estuviera tan adherida a su contextura interna que impidiera fijarle otra expresión por separado, un vestido que no le va. Es un fenómeno que llama la atención de los historiadores de las letras paraguayas, que provoca discusiones, para el que se adelantan explicaciones, pero continúa marcando los hechos de la lengua guaraní del Paraguay. R. Bareiro Saguier acaba de retomar el tema (1991: 161-163). Lo curioso es que en el guaraní paraguayo ni siquiera se dio la transcripción etnográfica de relatos orales, como se había dado ya desde 1914 con Nimuendajú cuando registraba los maravillosos textos míticos de los apapokúva-guaraní, y lo haría Cadogan con los textos de los mbyá-guaraníes, desde 1946. Bareiro Saguier constata el hecho y lo achaca a la condición de «colonizado» que asume el escritor paraguayo, en consecuencia de «la situación desequilibrada del bilingüismo diglósico».

De hecho, una visión panorámica sobre la producción en prosa en guaraní moderno parece reducirse a pocos títulos y magro volumen (Acosta 1988: 4).

El padre Antonio Guasch ya en 1944, al incluir en *El idioma guaraní* algunos textos en prosa, aunque más didácticos que literarios, propugnaba la necesidad de esta forma de escritura. De modo simple pero certero, al presentar una colección más extensa de textos en prosa literaria en la tercera edición (1956: 336-382) definía su programa, en términos que casi suenan a manifiesto:

> Abundan por doquier las revistas repletas de versos. En cambio, la prosa ya es harina de otro costal. Anda muy escasa en el mercado. En guaraní moderno poca prosa se ha escrito. Razón para agradecer más y más la colaboración de los noveles autores que rompen brecha. Los presentamos orgullosos al público lector: poco y bueno. Son prosas diáfanas, puras, castizas. Ni una palabra de jerigonza o *jopara*... Son los primeros jalones de prosa que el paraguayo podrá saborear. Marcan un resurgimiento y nueva floración del dulce *avañe'ẽ*, lengua antigua, enraizada en lo más profundo del alma paraguaya.

Se rescataban ahí algunas buenas prosas de Emiliano R. Fernández y sobre todo de Darío Gómez Serrato.

La literatura narrativa se desarrolla sobre todo en la cuentística, de la cual son exponentes significativos Carlos Martínez Gamba y Tadeo Zarratea. El primero publicaba en 1972, *Amombe'uta avañe'ẽme,* (Voy a contar en guaraní), y con continuadas entregas en los años sucesivos llega hasta una nueva colección de cuentos, *Jagua ñetũ'o,* «Sacarse la nigua el perro» (1989). El dominio de una lengua bien trabajada, casi en filigrana, se pone al servicio de un realismo que responde tanto a modernas tendencias literarias como a la tradición del narrador popular.

Con la publicación en 1980 de *Karai Réi oha'ãramo guare tuka'ẽ kañy,* (De cuando Karai Rey jugó a las escondidas) (1980), de Juan Bautista Rivarola Mato, abríanse prometedoras perspectivas para la recopilación literaria de cuentos populares, una veta que será explotada con provecho por los nuevos escritores.

Tadeo Zarratea acepta el reto de escribir la primera novela en guaraní paraguayo, *Kalaíto Pombero* (1981), donde la voluntad de mostrar las posibilidades estilísticas en esa lengua son manifiestas; y este rescate de la lengua significa a su vez la liberación de un pueblo socialmente —y lingüísticamente— oprimido. Del mismo autor es una colección de cuentos y relatos, *Arandu ka'aty* (1989), testimonio y homenaje a la «sabiduría de la selva», aunque no se trata del «pensamiento salvaje» de los indígenas, sino de los valores de la cultura popular paraguaya.

Bebiendo de la misma fuente, la tradición popular, registrada ahora con pretendida fidelidad etnográfica, Rubén Rolandi ofrecía *Kásos Ahendu, ahai* (1989), (Escucho y escribo), recuperación de «casos», llenos de humor y vitalidad, donde el pueblo se muestra tal como es.

Los 15 casos contados —y escritos— por David A. Galeano Olivera en *Jakavere ypykue* (1989) se inscriben en la misma línea.

La traducción de textos castellanos al guaraní, que representó casi el grueso de la literatura en aquel guaraní colonial y jesuítico, será menos practicada en los tiempos modernos. Con mayor o menor fortuna se intentaron varias traducciones del Nuevo Testamento: *Tũpã Ñandeyára ñẽẽ Ñandeyára Jesu Cristo recocue ja remimboecue rejeguare...* (Londres 1913); *Ñandeyára ñe'ẽ poravo; pyre;* (Londres 1935), trabajo que le fuera encargado a Narciso R. Colmán; *Joparé pyahú* (Asunción 1963), versión debida a Reinaldo Decoud Larrosa y, la más reciente, *Buenas Nuevas para el Paraguay; Ñandeyára ñe'ẽ* (Asunción 1966), que pretende ser una versión popular, pero que no escapa del abuso de neologismos y construcciones complicadas, sin obviar, con todo, el *jopara*. En la actualidad un equipo está abocado a la traducción integral de la Biblia.

En un orden más estrictamente literario está *Platero ha che*, versión guaraní de la obra de Juan Ramón Jiménez, realizada con bastante maestría y acertado tono por Lino Trinidad Sanabria (1986). Otras traducciones han tomado como base textos de autores paraguayos, que, en cierta manera, ya habían sido concebidos desde un modo de pensar guaraní, con lo cual la lengua no tiene que someterse a complicadas retroversiones. Es el caso entre otros de la traducción de *Los casos de Perurimá*, de Ramiro Domínguez, que realizaran, cada uno por su parte, Félix de Guarania (*Ñande reko* 6-7, 1989: 20-41) y Carlos Martínez Gamba.

Pero la mayor contribución a la prosa en guaraní la ha aportado la revista *Ñemitỹ* (1980; n.° 23: 1991), con su opción preferencial por la prosa, no sólo como prueba de potencialidad de la lengua, sino como conquista de la escritura y de un campo de cultura todavía poco transitado. Hay que reconocer, por otra parte, que *Ñemitỹ* no tiene la difusión popular que tuvieran los «cancioneros» y el acto de leer supone un hábito que está lejos de ser común en el Paraguay. Por ello los textos en prosa están todavía recluidos en espacios bastante cerrados y exclusivos —huertos de iniciados o cárceles de papel—. Suelo tener la impresión de que la prosa en guaraní, aun dando a luz textos hermosos, viene todavía excesivamente marcada por la mueca de un parto difícil. Pero hay que esperar que las nuevas circunstancias de la política lingüística de este Paraguay del 92 hagan posible nuevos desarrollos de la lengua guaraní, para los cuales los ensayos de prosa lite-

raria en esa lengua eran un ejercicio oportuno y un fundamento irremplazable. Y esto aun relativizando prudentemente el papel de la escritura en la vida real de las lenguas.

Es probable que el programa de educación bilingüe que se está instaurando en el Paraguay actual provoque una sustancial demanda de textos y el aumento de lectores, una proyección, sin embargo, sobre la cual no se pueden hacer previsiones mecánicas.

Capítulo 4

EL GUARANÍ INDÍGENA

4.1. Historia paralela de los indios guaraníes y su lengua

Ni conquistados ni reducidos, alejados de ciudades de españoles y de los mismos pueblos de indios quedaron en las selvas del Paraguay grupos de indígenas guaraníes que la sociedad colonial tenía al margen bajo la denominación genérica de caagua, los «monteses» o selváticos. En cierta manera se puede decir que habían escapado a la historia colonial, aunque puedan haber sentido y sufrido sus ramalazos.

Azara (/1809/ 1969: 204) sentía que eran «tan libres como antes de la llegada de los europeos... todos los guaraníes libres vivían en los alrededores o en la linde de los bosques...»

Tras estos caagua iban los jesuitas a mitad del siglo XVIII, con ellos entraron en contacto, atrajeron a algunos a las reducciones de San Joaquín y San Estanislao, pero el intento no prosperó (Susnik 1979-80: 186-189). Los jesuitas fueron expulsados del Paraguay en 1768 y los indios continuaron libres en la selva. Otros ensayos, por parte de las autoridades españolas o clérigos tampoco tuvieron éxito (Susnik 1979-80: 282-83). Las noticias sobre esos guaraníes monteses son bastante escasas en todo el siglo XVIII; lo curioso del caso es que en el siglo XIX, como todavía sucederá en el siglo XX, a estos guaraníes se los como descubre de nuevo y se los tiene por tan primitivos como en los primeros tiempos de la conquista.

Al margen del mundo colonial su historia corría todavía por cauces paralelos; mientras había grupos guaraníes que se pasaban al régimen de la «civilización», forzados o de buen grado, otros lo rechazaban con recelo. La leyenda de Guairá y Paraguá es su metáfora. Eran

dos caciques, de los cuales uno, Paraguá, fue a morar en Asunción (en guaraní: *Paraguay*), llevando consigo a una hija de *Ñande Ru*, (Nuestro Padre), que será *Tupã Sy*, (Madre de Dios), identificada en cierta manera con Nuestra Señora la Virgen María de la devoción católica paraguaya. Guairá se había quedado en la selva. Paraguá volvió después a su tierra para apoderarse de la empresa La Industrial Paraguaya, donde comenzó con la explotación de la yerba mate en la región.

Vino después una invasión de mbayá, grupo indígena localizado en el Brasil, de la familia lingüística guaikurú, pero que en el nivel legendario viene a confundirse con una penetración de brasileños en sus tierras, que raptaron muchas mujeres indígenas y mataron en forma cruel a muchos indios guaraníes.

En el relato indígena esa invasión se confunde con la guerra de la Triple Alianza (1870), con referencia a cañones *–mboka guasu–* y a una epidemia de viruelas que habría hecho estragos entre indígenas e invasores. Mientras éstos retiraban a sus enfermos en carretas y muchos de ellos morían por el camino, los indígenas invocaban a sus dioses, quienes enviaban a sus lugartenientes a la manera de fuegos terribles, *Tata Vera Guasu* y *Tata Vera Miri*, (Gran Fuego Resplandeciente) y (Pequeño Fuego Resplandeciente). Estos emisarios viajaron sobre las aguas del río Paraguay, pero sin tocar el agua, hasta Asunción y echaron fuego sobre la ciudad. Entonces Paraguá y Guairá hicieron las paces. *Tupã Sy* fue liberada, pero decidió quedarse con los paraguayos.

Relatos de este tipo –están también las leyendas de *Papa Réi*, la del *Pa'i Tani*, la del *Ketchuita*, etc.– que los historiadores convencionales no suelen tomar en consideración, son la expresión de la historicidad propia de estos pueblos, que se fijan en hechos, personas y períodos a partir de categorías y metáforas que se distancian de la historiografía paraguaya común. «Diferentes órdenes culturales tienen sus modos distintivos, propios, de producción histórica» (Marshall Sahlins 1988: 12; ver también Melià 1991).

Economía, sociedad y lengua

La historia paralela de los guaraníes «libres» desarrolló también estados de lengua y formas de discurso que escaparon de las interferencias coloniales. Historia y sociedad no colonizadas mantienen a su vez una lengua no colonizada.

Esta lengua guaraní se revela tal por contraste con el guaraní criollo y el guaraní jesuítico. No se dieron en ella los procesos que determinarían las características del guaraní colonial: siguió siendo lengua de tradición oral, sólo registrada por escrito por los etnógrafos del siglo XX; mantuvo su fonología con variedades dialectales específicas (ver 1.3.1); desconoció en buena parte las interferencias morfológicas y léxicas provenientes del contacto con el español, que, si se dio, fue a través del guaraní paraguayo, y conservó los valores semánticos enraizados en un modo de ser y una cultura propias.

La lengua guaraní indígena es sobre todo la lengua de una sociedad sin Estado, organizada socialmente sobre la base de la familia extensa, regida políticamente por la asamblea, vivida religiosamente en el canto y la danza y celebrada en la fiesta, donde el intercambio propio de la economía de reciprocidad tiene su expresión privilegiada. El ideal de hombre guaraní como «señor de la palabra» en la asamblea y en la fiesta donde se dan «hermosas palabras» y se convida a beber la chicha, *kaguĩ*, en cantos y danzas que son puesta en común de palabras y gestos. Este modo de ser y esta cultura guaraní que ha sido revelada por los etnógrafos de los guaraníes y sistematizada por sus etnólogos como intérpretes más o menos competentes de la vida indígena, explica por qué las sociedades guaraníes indígenas han podido conservar sus dialectos al margen de los procesos coloniales que tanto afectaron a otros grupos guaraníes.

La lengua guaraní de los indígenas mantenía un arte de la palabra que la reducción colonial había ya transformado. La distancia entre el guaraní colonial, incluyendo el guaraní paraguayo moderno, y el guaraní indígena actual no es solo dialectal en el nivel fonológico y morfosintáctico, sino semántico y cultural. Cuando se les compara entre sí, los textos de esas dos lenguas manifiestan dos lenguajes notablemente diferentes. Si desde el punto de vista de una lingüística formal nos encontramos ante meras variedades dialectales, los estilos y contenidos de su discurso son sustancialmente diversos. Paraguayos e indígenas, usando ambos la lengua guaraní, no saben ni quieren decir las mismas cosas. La literatura indígena en guaraní se distingue claramente de la literatura paraguaya en guaraní; es un fenómeno perceptible incluso al traducir los textos de una y otra literatura al castellano. El arte de la palabra es el arte de vivir; la propia concepción del fundamento de la palabra y el modo como la serie de palabras llega a formar el himno

para a su vez hacer participar a los otros en ese fundamento y en ese himno, nos suena hoy a esotérico.

Guaraní paraguayo y guaraní indígena responden a dos cosmovisiones históricamente diferentes. Nada tiene de extraño que el poema *Ñande ĩpĩ cuẽra* (Nuestros antepasados) (1929), que su autor, Narciso R. Colmán, califica de «etnogenético y mitológico», sea tan diferente en su concepción, en su composición, en su léxico y en su forma literaria de las «leyendas», más bien mitos, que sobre la creación y destrucción del mundo cuentan los guaraníes de la selva como se ve en las versiones que Nimuendajú y Cadogan registraron, y que presentamos más adelante (4.3.1). Con las palabras de la misma lengua, tenemos dos «lenguas» diferentes.

Factor no poco importante de la especificidad de la lengua guaraní indígena lo constituye el hecho de que esos guaraníes «consiguieron conservar con bastante pureza la vieja religión» (Nimuendajú 1987: 3). La experiencia religiosa guaraní mantiene expresiones simbólicas y aprovecha recursos narrativos y poéticos, que el guaraní colonial perdió o transformó esencialmente. En los textos religiosos indígenas se percibe que «el pensamiento guaraní alcanza la dimensión integral de una filosofía, generando un poderoso discurso ontológico que, despegándose de su circunstancia sociológica –pero de ésta, ¡poco sabemos!– va en dirección de una poesía y una metafísica universales» (Viveiros de Castro, en Nimuendajú 1987: XXXI).

En relación con la experiencia religiosa está también el modo como se formula el discurso guaraní indígena y la importancia que en él les cabe a los chamanes y líderes, es decir, a sus sabios y «señores de la palabra». Ha habido y hay, como lo atestiguan los textos recogidos, personas excepcionales que con razón han sido llamados filósofos y teólogos de la selva, ya que en ellos se da el poder de una elaboración especulativa singular y un modo de decir bello y artístico. El conjunto de formas que caracterizan los modos de decir de los guaraníes no colonizados configuran un tipo de lengua que debemos calificar como «guaraní indígena». A los dialectos que se incluyen en este «guaraní indígena», Cadogan proponía que se les llamara «ramas puras de la lengua», por contraste con la hibridación de la lengua vernácula del pueblo paraguayo.

4.2. Los dialectos guaraníes en la actualidad

La realidad socio-cultural de los pueblos guaraníes actuales, incluida su historia, se traduce también en formas particulares de lengua. Al tratar de la dialectología guaraní (1.2.2.) ya hemos comentado algunas de sus características fonológicas.

De las antiguas «provincias» guaraníes, cuatro pueblos han conservado su modo de ser étnico fundamental, fundado y expresado en cultura y lengua propias. Son los avá katú eté, los mbyá, los paĩ-tavyterã y los chiriguanos.

4.2.1. *Los guaraníes orientales*

a) Los avá katú eté

Los avá katú eté, «personas verdaderamente auténticas», son con toda probabilidad los descendientes de los antiguos guaraníes del Guairá y del Mbaracayú (Perasso-Vera 1987: 15-38). En contacto con los «cristianos» desde el siglo XVI fueron pesadamente explotados en el laboreo de la yerba mate, la mayoría entró después en las Reducciones de los jesuitas, fueron atacados y hechos cautivos por los bandeirantes de São Paulo, y el resto emprendió un dramático éxodo hacia el sur. La región quedó prácticamente despoblada (Meliá 1988: 61-89). Permanecieron sin embargo, pequeños núcleos que, en la recobrada libertad, mantuvieron las formas fundamentales de su modo de ser tradicional y consiguieron incluso guaranizar no pocos elementos de la sociedad paraguaya con la que ocasionalmente entraban en contacto. Los avá katú eté han recibido varias denominaciones, siendo la más común la de chiripá, por la prenda de algodón con que se ceñían cuando acudían al trabajo con extraños. En la literatura etnográfica se habla también de grupos con el nombre de apapokúva, oguauíva, tañyguá y cheirú. Aunque la denominación de nandéva, (los que somos nosotros), es autodenominación de todos los guaraníes, ha quedado reservada de modo preferente para esta etnia. Hemos escuchado que los mismos indígenas se llaman con gusto avá guaraní.

Estos avá katú eté se encuentran actualmente en el Paraguay y en el Brasil, sobre todo en la cuenca del Alto Paraná, si bien se mantienen

núcleos hasta en la costa atlántica. Un cálculo demográfico es bastante difícil, y las cifras con las que se les ha estimado difieren mucho entre sí. Una investigación reciente de M. Chase-Sardi (1992: 25), con datos de 1989, cuenta 8.315 habitantes en treinta comunidades de solo Paraguay, a las que hay que agregar los de otras comunidades del Brasil. La enorme diferencia entre cifras de hace unos años –2.825 eran según el mismo Chase-Sardi en 1972– y las actuales ha de atribuirse no solo a un aumento de la población real, sino a mayor precisión en el censo (*Povos indígenas no Brasil* 1987/88/89/90. *Aconteceu especial 18,* São Paulo 1991: 535-37; 557-59).

Estos avá katú eté por su aspecto exterior y su comportamiento se presentan como los más aculturados y «aparaguayados». Pero un examen más atento y prolongado de su modo de vida revela que su asimilación es apenas superficial y que los elementos fundamentales de su cultura siguen siendo los tradicionales.

La autenticidad y singularidad de los avá katú se manifiesta sobre todo en la lengua y en la religión; o más bien, en la lengua religiosa, donde se han conservado mejor los recursos lingüísticos un tanto arcaicos que permiten identificar este dialecto con el que sirvió de base a los trabajos lingüísticos de Montoya. Es lo que ya había notado Cadogan (1959: 72), cuando recogía mitos y relatos de esos chiripá en «un guaraní casi puro».

Desde el punto de vista propiamente gramatical y descriptivo del dialecto se cuenta con pocos trabajos, después del de Nimuendajú (1987: 17-25). Cadogan (1959: 72-74) transcribía una corta leyenda en la que era dado percibir las diferencias entre el guaraní chiripa y el guaraní paraguayo, y era el primero en ofrecer un vocabulario específico de términos propios de este dialecto, algunos de valor semántico religioso ya enteramente desusado en el guaraní coloquial y paraguayo (1959: 88-97). De gran interés también es el vocabulario y fraseario avá-guaraní que ofrece Chase-Sardi (1992: 307-351), en comprobación de que en la lengua reside, en buena parte, la diferencia que identifica a este pueblo.

La falta que se siente en los estudios de carácter morfológico y léxico es suplida con la colección de textos literarios reunidos por antropólogos y los textos didácticos preparados por educadores e indigenistas (ver 4.3.1).

b) Los paĩ-tavyterã o kayová

Con los datos históricos de que se dispone, los paĩ-tavyterã pueden ser identificados con los antiguos itatines, de los cuales se tiene noticia desde los tiempos de la primera entrada de los europeos en el Paraguay; ocupaban de hecho la margen izquierda de ese río, al sur del Gran Pantanal. El proceso histórico colonial de estos indígenas tuvo las fases generales ya conocidas: encomienda, misiones por reducción, ataques de los paulistas, éxodo hacia el sur de los reducidos a pueblos, pero permanencia en la selva de grupos libres. Del tiempo en que eran conocidos como caaguá selváticos ha quedado la denominación de kayová usada todavía en el Brasil. Su autodenominación, sin embargo, es la de paĩ-tavyterã, con clara alusión a su modo de ser religioso: *paĩ* sería el título con que dioses y habitantes del paraíso saludan y se dirigen la palabra, y *tavyterã:* (los futuros habitantes del poblado del centro de la tierra). También estos indígenas han sido vulgarmente conocidos con los nombres genéricos de avá, (persona india) y te'ỹi, (los del linaje). Refugiados en zonas poco transitadas, estos guaraníes se encuentran hoy divididos entre el Paraguay y el Brasil, en la zona fronteriza que separa el Departamento de Amambay del Estado brasileño de Mato Grosso Sur. Las estimativas demográficas son también en este caso meramente aproximativas. Con fundamento se puede dar la cifra de unos 17.000.

El proceso de colonización moderna, de ritmo y características muy diferentes en el Brasil y Paraguay, ha influido notablemente en la situación sociocultural, económica y política de esta etnia, según su localización en el lado brasileño o paraguayo. Mientras los del Brasil dejaron de practicar las ceremonias de perforación del labio de los adolescentes y adopción del *tembeta,* (piedra del labio), los del Paraguay siguen hasta hoy con esta tradición tan importante para la afirmación de su identidad. Unos y otros se ven confrontados con la destrucción ecológica de su habitat, lo que dificulta tanto el desarrollo de su economía como la práctica de su religión. De todos modos, como entre los avá katú eté, la lengua religiosa sigue siendo el lugar donde los paĩ-tavyterã se afirman a sí mismos con fidelidad y confianza en su destino. A pesar del acoso sutil y de las interferencias violentas a que se ven continuamente sometidos, especialmente las que se dirigen a dejarles sin tierra, los paĩ-tavyterã han desarrollado en los últimos años una

capacidad de organización y de lucha que ya ha dado algunos resultados.

En sus asambleas, donde la oratoria guaraní conserva su tradicional fuerza, lo mismo que en sus fiestas con sus largos cantos ceremoniales, la lengua juega un papel de primer orden. Una serie de estudios, los más realizados por investigadores del Summer Institute of Linguistics (SIL), han determinado las características fonológicas y morfológicas de este dialecto (Taylor, J. y A. 1966b; y sobre todo los continuados trabajos de Loraine I. Bridgeman, de 1961 y 1966).

Menos técnicos, pero de mayor significación cultural, son los vocabularios que Cadogan presenta en su excelente aporte a la etnografía —y a la lengua dialectal— de estos guaraníes (Cadogan 1962: 62-91), a los que se puede adjuntar el vocabulario específico levantado por nosotros (Meliá-Grünberg 1976: 290-295). Textos de literatura en lengua pañ o kayová serán presentados más adelante (ver 4.3.2).

c) Los mbyá

De todos los guaraníes de la selva, han sido los mbyá los que hasta ahora se mantuvieron más alejados del proceso colonial, no sólo por haber habitado lugares remotos, sino por la ideología de rechazo a los «otros» que desarrollaron internamente. Hasta hace muy pocos años podía ser considerado este pueblo indígena uno de los más herméticos del continente. Localizados tradicionalmente en los altos bosques de la cuenca del Paraná medio, en el antiguo Tarumá, hoy departamentos de Caaguasú y Guairá, fueron migrando, por motivos mal conocidos, hasta lugares tan lejanos como la costa atlántica de São Paulo y Espíritu Santo, diseminándose también por la provincia argentina de Misiones y el Estado brasileño de Rio Grande do Sul.

Además del nombre de mbyá, (la gente), estos guaraníes han sido tenidos como los kaỹnguá, o monteses, por excelencia. El apodo de baticola es claramente despectivo, en alusión al paño o taparrabos que pasaban entre las piernas. Por cortar el cabello en forma de tonsura les quedó el nombre de *apytere*. Ellos, sin embargo, prefieren la autodenominación sagrada —y casi secreta— de *jeguakáva tenonde porãngue'i*, (los primeros hermosamente adornados). Hay que reconocer una vez más que sin las contribuciones fundamentales de Cadogan en artículos y libros, los mbyá serían los grandes desconocidos.

Los mbyá por mucho tiempo se han resistido a aceptar lo que consideran ingerencia indebida del Estado en su sistema: ser censados, ir a la escuela, admitir el control policial e incluso recibir títulos de propiedad sobre la tierra. Aunque al fin han tenido que acceder a algunas de las imposiciones de una sociedad neo-colonial que los acorrala por todos lados, los mbyá procuran mantenerse fieles a sus tradiciones religiosas. Una organización sociopolítica muy atomizada ha sido la estrategia que tal vez les ha permitido escapar a los controles exteriores, pero no sin riesgos. Reclaman toda la selva como lugar destinado a ellos. Éste habría sido el pacto con los españoles y paraguayos: para éstos los campos, para ellos los bosques. Esta exigencia no es juzgada utópica e ilusoria, sino ridícula; pero si fuera satisfecha, por lo menos en parte, evitaría al Paraguay la rápida degradación ecológica en que se ha arrastrado en los últimos años. Como en otros asuntos, no hay un problema indígena, sino una solución indígena.

Los mbyá dispersos por el Paraguay, Argentina y Brasil, presentan una gran unidad cultural, que las lejanas migraciones apenas han modificado. Esto vale especialmente para las formas dialectales de su lengua y las características de su discurso, como se ve en los registros realizados por Cadogan en las décadas del 40 y 50 y en los más recientes de Carlos Martínez Gamba (ver Ramos 1984).

La lengua de los mbyá recibió acotaciones muy pertinentes por parte de Cadogan (1949), quien llegó a descubrir que, además de un vocabulario sagrado utilizado en la transmisión de textos religiosos, cantos y oraciones, y poco usual en la conversación cotidiana, si bien guaraní, esos indígenas conservan un número relativamente grande de voces cuyas raíces son de origen no-guaraní (Cadogan 1992: cap. XVII). Del mismo se está publicando póstumamente en este año 1992 un *Diccionario mbyá-castellano,* que completa con creces el que había aparecido en *Ayvu Rapyta* (1959: 191-209) y que es el primero en su género, a la manera de un *Tesoro de la lengua mbyá,* que pone de relieve la semántica religiosa de los vocablos.

La fonología de este dialecto ha sido objeto de buenos análisis técnicos (Meader 1976; Guedes 1990). Fonología y notas gramaticales figuran también en la introducción del *Vocabulário do guaraní,* de Robert A. Dooley (1982), debiéndose entender aquí por guaraní el dialecto mbyá hablado en reservas indígenas del Estado del Paraná, del Brasil; vocabulario un tanto decepcionante, pues los verbetes han sido

despojados de toda relación cultural, un caso típico de lengua «neutra», donde las palabras de la lengua no dicen nada de la lengua.

Los aspectos fundamentales de la cultura guaraní, en sus formas ñandéva, kayová y mbyá, tal como se presentaban sobre todo en el Brasil por los años 1950 fueron tratados en una síntesis todavía no superada en términos generales por Egon Schaden (1954; 3.ª ed. 1974).

4.2.2. *Los chiriguanos de Bolivia*

Se supone que el pueblo que lleva el nombre general de chiriguano, asentado en las estribaciones andinas del oriente boliviano, en la llamada Cordillera, es el resultado de varias migraciones procedentes de la margen izquierda del río Paraguay. Las épocas y las causas de estas migraciones hacia el occidente son todavía objeto de discusión. Es probable que estas migraciones provinieran de lugares diferentes y se hubieran hecho también por caminos diversos. Todos estos guaraníes, sin embargo, tuvieron que atravesar el Chaco, tierra considerada árida e inhóspita. Los motivos de su marcha pueden haber sido la búsqueda de la tierra de todas las cosas buenas, así como los deseos de conseguir la inmortalidad a través del heroismo guerrero (Meliá 1988: 19-23) y así reencontrarse con el Kandiré, héroe mítico (Combès 1991: 24). Estos factores, así como el modo como enfrentaron su instalación en el nuevo territorio, sometiendo a su servicio a los pueblos aruák de la región invadida y tomando sus mujeres, habrán contribuido a otorgarles una nueva identidad. El nombre de chiriguaná que les dieron desde los primeros tiempos coloniales podría significar «mestizos, hijos de indias de otras naciones» (Combès 1991: 53). El nombre, sin embargo, del que todavía más se enorgullecen es el de *ava,* como sinónimo de «hombre» guaraní, y el de *mbya,* la (gente) de verdad. Otras denominaciones como *tapỹi, timãka, simba* o *tembéta* se refieren a subgrupos que de algún modo se consideran dominados por los ava. Los isoseños son aruák-chané guaranizados. Entre los chiriguanos hay que incluir todavía a los guaraníes del Chaco paraguayo, engañosamente llamados guarayos. Hay también comunidades importantes en el norte de Argentina, establecidos los más en misiones religiosas (Dietrich 1986: 23-24; Chase-Sardi 1990: 199).

El pueblo chiriguano se mantuvo como una frontera casi infranqueable durante el período colonial español y la época republicana boliviana. Es cierto que colonos y misioneros lograron introducirse en territorio chiriguano, pero sus establecimientos fueron por mucho tiempo bastante precarios. El sistema colonial no lograba imponerse sobre ese pueblo, aunque las haciendas de ganado avanzaban y ocupaban una parte de sus tierras. La historia de los chiriguanos es una larga serie de rebeliones y guerras de resistencia —más bien, guerrillas— que los hacían temidos, aunque no siempre vencedores. De hecho, la penetración del mundo blanco se hizo por vías de enclave, fuera éste misionero o de núcleos de población criolla y mestiza. Un último intento por verse libres de la invasión y saqueo de sus tierras, que amenazaban su misma identidad cultural, los llevó a la respuesta desesperada de una guerra que terminó con la masacre de Kuruyuki, el 28 de enero de 1892, que llevó al pueblo chiriguano al borde la desaparición, condenándolo a «civilizarse» como peón y zafrero, extranjero en su propia tierra (Pifarré 1989).

Se estima en unos 66.500 la población de habla chiriguana: 50.000 en Bolivia; 15.000 en Argentina, a los que habría que agregar otros 1.500 en el Paraguay.

El chiriguano habla guaraní. Esta marcada unidad lingüística con otros grupos guaraníes a través del tiempo y del espacio, es notable. Al nivel del léxico y de sus contenidos culturales, las eventuales variaciones semánticas son escasas, como puede comprobarse al comparar, por ejemplo, los términos de parentesco, las palabras que se refieren a la cultura material, la fauna y la flora, los conceptos que tratan del relacionamiento social, el ciclo de vida y la organización política. En este sentido, la comparación que puede establecerse entre el *Tesoro de la lengua guaraní,* de Antonio Ruiz de Montoya (1639) y el *Diccionario Chiriguano-Español,* de Doroteo Giannecchini (1916), es muy instructiva. Hay que notar que estos dos autores han incluido en sus respectivos diccionarios la mejor etnografía implícita en la lengua, si bien el trabajo de Montoya es más preciso y seguro.

A nivel lingüístico no conocemos ningún trabajo que determine en concreto la eventual influencia y pervivencia del chané-aruák en el guaraní-chiriguano.

Se sabe que la lengua de los chiriguano fue trabajada por jesuitas y franciscanos, como instrumento de misión. Parece que los jesuitas lle-

garon a confeccionar diccionarios y gramática de la lengua chiriguana, pero esos trabajos se quedaron a nivel de manuscrito. Es lo que indica el «Inventario de la Misión de Santa Rosa» (junto a Santa Cruz de la Sierra), del 12 de septiembre de 1767, levantado a raíz de la expulsión de los jesuitas, en el que constan «cuatro libros de lengua chiriguana», obras por otra parte actualmente perdidas (Saignes 1983: 39, n. 2).

Fueron, sin embargo, los misioneros franciscanos los que produjeron lo mejor y más sólido en materia de lengua chiriguana. Un autor que hasta hace poco había pasado desapercibido, fue fray Pedro León de Santiago (1747-1800). Vasco de origen, estuvo unos veinte años trabajando en las misiones y confeccionó un rico diccionario chiriguano-español y español-chiriguano, de 325 páginas, que se conserva en el Archivo Franciscano de Tarija (AFT, ms. 11). Según Saignes (1985a: 36; 1985b), «este diccionario revela una parte del universo mental chiriguano y su publicación sería tanto más preciosa cuanto que los diccionarios hechos por los jesuitas desaparecieron».

A fines del siglo XIX y a principios del siglo XX los trabajos de los franciscanos adquieren una sistematización y un volumen significativos. En estos trabajos se concretan años de conocimiento y práctica de la lengua. Los franciscanos se traducen para sí mismos y en sus propias categorías lo que pueden alcanzar de la lengua chiriguana con el explícito intento de entrar en ese mundo y poder convertirlo. Tanto los diccionarios como la gramática suponen una especie de apropiación de la lengua y su vaciamiento en los moldes conceptuales del proyecto misional y, por este motivo, alguien los tendrá como etnocéntricos y reductores. Aun así, representan un verdadero «tesoro» de datos y conocimientos etnográficos.

La primera gramática impresa de la lengua chiriguana se debe al padre Alejandro María Corrado, publicada póstumamente en 1896, pero elaborada hacia 1860.

El *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano, «compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de antiguos Misioneros del Apostólico Colegio De Santa María de los Angeles de Tarija y particularmente el diccionario etimológico del P. R. Doroteo Giannecchini, por los Padres Santiago Romano y Herman Cattunar, alumnos del mismo Colegio»*, publicado en la misma Tarija, en 1916, como lo indica título tan prolijo como exacto, es un trabajo hecho en *motirõ*, (trabajo en común), que recoge

y sintetiza los mejores esfuerzos lingüísticos de los franciscanos. Aun con sus limitaciones, esta obra no ha sido todavía superada, ni lingüística ni etnográficamente, hasta hoy.

El padre Bernardino de Nino, con sus diferentes publicaciones (1905, 1912, 1913), representa también una notable contribución etnolingüística, al citar y explicar numerosos vocablos de la lengua chiriguana, la mayoría de los cuales de contenido cultural muy denso.

Buenos conocedores del chiriguano coloquial, los padres Gabriel Siquier y Luis Farré publicaron un método didáctico para su aprendizaje, *Mbya iñee* (Charagua 1979). La excesiva dependencia del guaraní paraguayo que les hizo distorsionar las propiedades de esa lengua –defecto que pasó incluso al trabajo académico de Bárbara Schuchard, *Ñande ñe* (Santa Cruz 1979)– ha sido corregida en la nueva edición notablemente mejorada por L. Farré, *Mbya iñee; el idioma guaraní a su alcance* (La Paz, Cipca, 1991). Pero es *El idioma Chiriguano,* de Wolf Dietrich (1986), la descripción más seria y confiable que tenemos de esa lengua; una buena colección de textos populares, algunos de los cuales se encuadran perfectamente en la tradición mitológica y mítico-histórica, es una buena ilustración de su estado actual. Primero y único en su género es el vocabulario comparativo de términos del chiriguano con formas correspondientes de otros dialectos históricos y contemporáneos. Un estudio sobre «la posición del chiriguano entre los idiomas de la familia tupí-guaraní» responde a las más importantes cuestiones que suelen surgir cuando se trata de determinar las características fonéticas, las particularidades gramaticales y la estructura del léxico de un dialecto.

4.3 La literatura guaraní indígena

No es una «boutade» decir que sólo hemos tenido conocimiento de la literatura guaraní indígena en este siglo, esto es, 400 años después del primer contacto con los guaraníes y cuando hacía más de tres siglos que se producían textos en lengua guaraní. Aun así, esta literatura indígena guaraní será la obra de etnógrafos que registran los textos de sus informantes, y de un modo u otro los reducen a escritura. La literatura de los guaraníes ha sido, valga la paradoja, históricamente ágrafa, a pesar de la relativa abundancia de textos de literatura en guaraní.

El rastreo de las fuentes históricas más antiguas lleva hasta una corta estrofa que puede ser considerada el primer texto literario guaraní. Lo trae Barco Centenera, en el Canto XX de su poema *Argentina* (1602), y dice relación con el famoso levantamiento de Oberá contra el sistema colonial, por el año de 1579 (Meliá 1988: 30-40).

«Mandóles que cantasen y bailasen,
de suerte que otra cosa no hacían,
y como los pobretes ya dejasen
de sembrar y coger como solían,
y sólo en los cantares se ocupasen,
en los bailes de hambre se morían,
cantándoles loores y alabanzas
del Oberá maldito y sus pujanzas. *

* Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber, era éste: *Oberá, oberá, oberá, paytupá, yandebe, hiyé, hiyé, hiyé,* que quiere decir: «resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos»: y yo les hice entrometiesen entre aquellas dos palabras *paytupá,* y la otra *yandebe,* que quiere decir «también» el dulce nombre de Jesús: por manera que de allí adelante cantaban, así: *Oberá, oberá, paytupá Jesús, yandebe, hiyé, hiyé, hiyé*».

Según los géneros literarios que la moderna etnografía guaraní ha conseguido determinar, este canto sería un *guahu,* «canto de los indios», según la traducción de Montoya, forma de canto que perdura hasta hoy.

Los tipos de canto *guahu* fueron conocidos por los misioneros jesuitas, que no consiguieron desterrarlos enteramente de los pueblos ya cristianos (Melià 1969: 120-121). Eran cantados en vísperas de fiestas cuando hombres y mujeres recorrían el lugar, acompañándose con tambores y flautas –dos instrumentos todavía típicos de los guaraníes actuales– y también, a manera de endechas fúnebres, por las mujeres que en el momento de la sepultura entre lamentos y llantos, cantaban las honras del muerto. De estos *guahu* apenas quedó la alusión misionera a su intolerable supervivencia, pero de ninguna manera el registro de un texto.

4.3.1. *La etnografía de la palabra guaraní*

El registro de textos guaraníes en guaraní es un intento moderno. En 1908, Telémaco Morosini Borba era el primero en dar a conocer, en versión portuguesa, el mito de los gemelos, que estudios posteriores revelarán como mito central de la cosmogonía guaraní.

Curt Nimuendajú

Pero el «inventor» principal de la literatura guaraní en guaraní fue sin discusión el alemán Curt Unkel (1883-1945) quien, bautizado como guaraní, adoptó definitivamente el nombre de *Nimuendaju,* «aquel que consiguió para sí un lugar». Y no solo se llamó así, sino que como un auténtico guaraní mostró que él era su nombre. *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*, publicado en 1914, representa una verdadera revolución copernicana en la etnología y en la literatura guaraní.

> Después de siglos de conquista y de «reducción» de los nativos, surge un estudioso que se deja «reducir» por la tribu, en la cual se integra y de la cual recibe su nombre (...) Escribe su gran ensayo sobre los apapokúva-guaraní como en primera persona, o sea como si un guaraní explicase el modo de ser (*ñande reko*) de su gente. Es el primero en presentar la cultura tribal no a distancia, sino de dentro hacia fuera (Schaden, in Meliá y otros 1987: 15).

Colocado en la centralidad misma de la cultura guaraní, Nimuendajú no podía dejar de hacer una «etnografía de la palabra».

Por primera vez en la historia –y esto en 1914; es bueno repetirlo– tenemos dos largos textos en lengua guaraní indígena, en el dialecto de los Apapokúva, «Los del Arco Alto», que no son otros que los más vulgarmente conocidos como chiripá, o avá katú.

El texto de *La leyenda de la Creación del Mundo*, en la versión guaraní dada por Nimuendajú, es del todo auténtica, con la particularidad de no ser simplemente la transcripción del relato de un solo informante –lo que suelen hacer los modernos etnógrafos que se sirven de máquinas de grabación electrónica– sino una versión asimilada y contada



Figura 35. El primer gran etnógrafo de la «palabra guaraní».

por el propio Nimuendajú. Hay que dar fe a sus palabras cuando dice que

> las leyendas –*die Sagen*– de las que voy a tratar, innumerables veces las oí contar pero parcialmente (más raras veces integralmente). No solamente las escuchaba, sino que yo mismo las contaba (...) Para que yo, sin embargo, aun inconscientemente, no introdujese mi propio estilo y mis opiniones personales en los textos originales, hice que personas competentes me dictasen las leyendas. A estas narraciones no añadí ni quité una sola palabra, si bien a veces esto pudiera haber sido necesario, incluso según la opinión de los indios. De este modo, estos textos son un testimonio, no de cómo los guaraníes deberían hablar, o tal vez podrían hablar, sino de cómo lo hicieron conmigo (Nimuendajú 1987: 4).

Lo mismo ha de decirse de *La leyenda de la destrucción del mundo*, segundo texto de esta obra. Tituladas como leyendas, estos textos son en realidad mitos fundadores del pensamiento guaraní que dicen el «principio» y el tiempo de los orígenes conforme al cual lo que fue es lo que ha de ser.

Aunque Nimuendajú sólo transcribe estos dos textos míticos, todo su trabajo gira en torno a la religión guaraní que es presentada como una religión de la palabra: palabra inspirada es el nombre de las personas, palabra soñada es la que confiere autoridad y prestigio a los chamanes y sacerdotes, palabra cantada es la que simboliza la comunidad en fiesta, donde todos participan en la danza y en la bebida.

A través de la descripción de Nimuendajú y de la autenticidad de sus textos, se conoció más de lo esencial de la religión guaraní que en toda la literatura anterior. Sólo entonces se tuvo también una narración típicamente indígena, probablemente no muy diversa, desde el punto de vista lingüístico, del modo como en tiempos anteriores a la colonia narraban los guaraníes sus tradiciones.

Casi contemporánea de Nimuendajú, otra obra etnográfica que abarcaba las tres etnias guaraníes de las selvas orientales del Paraguay era elaborada por el misionero padre Franz Müller, que sólo llegó a publicarla entre 1934 y 1935. En ella se contienen algunos textos, muy cortos por cierto, pero los primeros que nos ofrecen muestras de literatura indígena en los respectivos dialectos mbyá y pañ, hasta entonces nunca documentados.



Figura 36. León Cadogan, en un dibujo de Olga Blinder.

En misión de estudios en el Paraguay, Jehan Vellard (1937) recogía una serie de ocho pequeños textos transcritos en la lengua mbyá con su versión francesa. La mayoría son invocaciones bastante simples mediante las cuales se pide la protección del dios *Ñamandu* antes de partir de viaje, para que la caza sea propicia o crezca bien el sembradío. (Bareiro Saguier 1980: 117-118).

León Cadogan

Etnografía de la palabra fue también la principal tarea que tomó sobre sí otro autodidacta, el paraguayo de origen australiano León Cadogan (1899-1973). El resultado de su escuchar fueron un conjunto de textos que hoy constituyen el mayor acervo de literatura guaraní conocido.

Por su extensión y por su calidad intrínseca forman el núcleo principal de esa literatura los textos recopilados entre los mbyá-guaraníes: *Ayvu Rapyta* (1959) y *Ywyra ñe'ery; fluye del árbol la palabra* (1970). El primero de estos libros recoge aquellas «primeras palabras hermosas», palabras fundamentales, de fulgurante belleza poética e increíble profundidad filosófica, que lo tornan un clásico de la literatura amerindia. Se leerán en estas páginas algunos fragmentos que han de convencer. El segundo trae consigo materiales más modestos, pero consigue rescatar una palabra viva mediante la cual el mismo guaraní se convierte en etnógrafo de sí mismo. No menos que en *Ayvu Rapyta*, aquí Cadogan está en búsqueda de la palabra indígena y se encuentra con ella.

Tanto o más que el propio Nimuendajú, Cadogan fue un auténtico «paisano» de los mbyá-guaraníes, en quien los indios veían a «nuestro verdadero compatriota, miembro genuino del asiento de nuestros fogones» (Cadogan 1992: 16).

Su contribución al registro de textos de los chiripá-guaraníes fue más limitada, pero no menos seria. *Cómo interpretan los Chiripá (Avá-guaraní) la danza ritual* (1959) es una corta monografía que continúa y completa el trabajo de Nimuendajú sobre los apapokúva, de quienes los chiripá son afines cultural y lingüísticamente. Una vez más, Cadogan muestra que para los guaraníes, la palabra, cantada y rezada, constituye el centro y la fuente de su vida.

Cadogan todavía llegaría a tratar del tercer grupo étnico guaraní que son los pañ o kayová. Su *Aporte a la etnografía de los guaraní del*

Amambái, Alto Ypané (1962) es sobre todo el registro de la palabra en sus diversas formas, fielmente reproducida en el dialecto propio de esa etnia. Gracias a su competencia lingüística y su fidelidad a la palabra escuchada, Cadogan da a conocer por primera vez aspectos de la poética guaraní nunca antes revelados.

Otros testimonios literarios

Los trabajos de J. Philipson (1958) y el posterior de A. Taylor (1966) fueron buenas contribuciones a la literatura de esos guaraníes, pero limitadas al solo género narrativo.

A lo largo de toda la noche, los pañ cantan su «canto largo», *purahéi puku,* que se prolonga durante unas 10 horas. Marcial Samaniego realizó la proeza de registrarlo y publicarlo en 1956; una nueva versión revisada y corregida con la ayuda de Cadogan (1968), que obtuvo la colaboración de su autor y cantor, Agápito López, estableció el texto definitivo, que ya constituye una pieza antológica de la literatura indígena americana.

Los investigadores que han entrado en contacto con los guaraníes se han sentido fascinados por esta palabra guaraní y las representaciones a que ella da lugar —cantos, danzas, relatos míticos—, aun en detrimento de otros aspectos de esa cultura, como si entender la palabra guaraní fuera entender todo el guaraní.

La literatura guaraní se ha visto aumentada con las transcripciones, generalmente bastante fieles, de nuevos textos. Un tanto herméticos en revelar sus «buenas palabras» los guaraníes son generosos cuando por fin confían en alguien que sienten cercano. De este privilegio se han visto beneficiados algunos investigadores, que de los guaraníes han recibido en sabiduría más de lo que podían darles en ayuda moral o material. Siguiendo el ejemplo de Nimuendajú y Cadogan, que en cierta manera establecieron las reglas y los modos de aproximación a lo guaraní, desfilaron por las aldeas, con mayor o menor éxito, etnólogos e indigenistas trayendo para nuestra sociedad algunas muestras de la palabra guaraní convertida en literatura indígena.

Egon Schaden desde el principio de su investigación ya daba a conocer algunos fragmentos de mitología kayová (1947). Cantos que acompañan la danza ritual y las fiestas de la chicha —típica bebida guaraní, especie de cerveza, generalmente de maíz fermentado— fueron

presentados en sendos artículos; textos que ninguna antología de literatura guaraní ha rescatado.

Miguel A. Bartolomé (1977) dio a conocer varias narraciones escuchadas en investigaciones de campo hacia 1968, que deben ser tenidas como episodios del ciclo de «los Gemelos», gran mito heroico de los avá-katú-eté; la mayoría de ellas eran variantes del «mito de la Creación» que diera a conocer Nimuendajú más de 60 años antes. Y yo mismo escuchaba en aldeas guaraníes vecinas, por los años del 70, relatos similares.

Pierre Clastres (1974), en breve excursión entre los mbyás, tuvo la dicha de grabar algunos himnos que pudo traducir gracias a la ayuda de León Cadogan, himnos que, aun en su sola versión francesa, dan muestra de pertenecer a la misma tradición cultural y lingüística del *Ayvu Rapyta*, del cual son apéndice y complemento.

Con los esposos Grünberg, publicaba yo mismo (Meliá-Grünberg 1976) una monografía sobre los pañ en la que se transcriben una serie de textos pedagógicos que uno de sus principales autores, Evangelí Morilla, nos dictara con la intención de que, puestos en un libro de alfabetización y lectura, pudieran contribuir a mantener y renovar, entre las nuevas generaciones, las tradiciones antiguas.

En fecha más reciente, y esta vez bajo el nombre de sus verdaderos autores indígenas, Lorenzo Ramos, Benito Ramos y Antonio Martínez (1984), daban a conocer una serie de diez textos que se inscriben en la más pura y profunda tradición mística guaraní, palabras que brillan y resplandecen con el fulgor antiguo, aunque los portadores de tanta sabiduría sean hoy indios venidos otrora del Paraguay y ahora radicados en Argentina que tienen que enfrentar un ambiente de negación de su derechos humanos y políticos.

Las obras más recientes de José Antonio Perasso (1987) y Miguel Chase-Sardi, *El precio de la sangre* (1992), traen a su vez transcripciones del discurso guaraní, que van desde expresiones de carácter coloquial hasta composiciones de reconocido valor literario; todas ellas contribuyen a diversificar y completar el corpus de la literatura guaraní.

La literatura guaraní del Paraguay puede hoy ser leída, en versiones al castellano y al francés, en varias colectáneas. Los textos recogidos por Cadogan fueron divulgados bajo el representativo título de *La literatura de los guaraníes* (1965) en una colección que le daba el merecido rango de un clásico de la literatura indígena americana, junto con

la de los aztecas y mayas. G. Baudot, en *Les lettres précolombiennes* (1976) dedica una parte a los guaraníes tomando como base los textos de Cadogan. Con textos de Cadogan igualmente, Pierre Clastres construyó fundamentalmente *Le grand parler* (1974). La antología más amplia con que se cuenta en la actualidad es, sin embargo, la compilada por R. Bareiro Saguier, *Literatura guaraní del Paraguay* (1984), con prólogo, estudios introductorios, notas e inclusión de algunos ensayos relevantes para la comprensión de esa literatura. En esas páginas se hacen presentes diversos géneros literarios, desde relatos hasta breves estrofas a la manera de un *hai-kai* japonés. Arte de narrar y delicadeza poética son tal vez dos características que impresionan al lector de estos textos, que adivina la fuerza y el encanto de lo que ha de ser la palabra guaraní cuando es escuchada directamente junto a los fogones o en el animado ambiente de una fiesta.

La literatura de los chiriguanos no ha gozado del mismo trato que la de los guaraníes del Paraguay.

Autores indígenas

Se hace pasar a veces la literatura de los guaraníes por más anónima de lo que realmente es. Debe citarse, so pena de injustos, lo que Cadogan dice de los verdaderos autores de sus textos: «la presente recopilación –se refiere a los textos que figuran en *Ayvu Rapyta* (1992: 17-18)– es una transcripción literal... Mi aporte ha sido consignar los dictados al papel, y las notas lexicológicas». Por lo que se refiere a los chiripá deja constancia de varios nombres: el «capitán» Juan Pablo Vera, el ñanderu Eligio Vargas, Ceferino Vargas, su hermano y el «capitán» Basilio Benítez.

Y lo mismo cuando reconoce agradecido a los que le ayudaron a entender las palabras del gran canto paĩ: Agápito (*sic*) López, autor y cantor del poema, y Juan Bautista Ibarra, colaborador en la traducción.

Nimuendajú recordaba con respeto y cariño a tres de sus informantes: «Guyrapaiju, viejo y conservador; Tupãju, muy viajado; y principalmente Joguyrovyju, el místico religioso» (1987: 4). En el curso de su obra otros guaraníes son citados personalmente, sobre todo por las palabras que dijeron y los cantos inspirados de que eran dueños.

Los textos que recogimos entre los paĩ tienen como autor principal a Evangelí Morilla, pero también escuchamos a Pa'í Neri, Pa'í Co-

mes, Agápito López, y más recientemente a Cándido Bareiro (Melià-Grünberg 1976: 272-285). Entre los chiripá escuché a Zenón Benítez, Ambrosio Carrillo, Alejandro'i Larrosa y Silverio Vargas, entre otros.

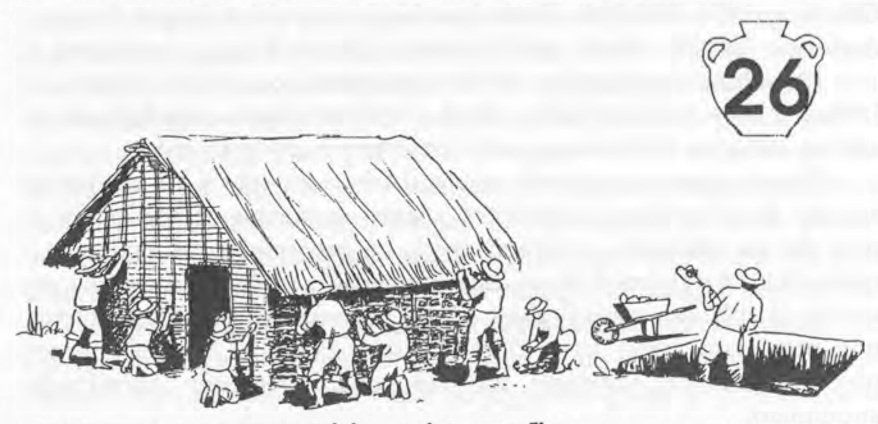
Los últimos etnógrafos de los guaraníes, como J. A. Perasso y J. Vera (1987) y Miguel Chase-Sardi (1992) atestiguan debidamente la autoría indígena de los textos más importantes que transcriben.

Que no parezca exagerada esta insistencia en citar a los auténticos autores de la literatura guaraní, en cuanto es posible rastrearlos en la obra de sus etnógrafos y compiladores. La generosidad del guaraní en comunicar su palabra y sus escasas exigencias autorales no debería ser motivo de olvidos injustificables, como se hacen notar en la antología que presentara como suya Pierre Clastres (1974). Lamentablemente muchas literaturas indígenas han sido divulgadas bajo injustificado anonimato.

La conquista de la escritura

En el cuadro de la literatura guaraní ha surgido en los últimos años un nuevo fenómeno: el libro didáctico. Se podría recordar que las *cartillas* representaron para la literatura en lenguas indígenas una puerta de entrada. Las cartillas de alfabetización con sus abecedarios introducían a la lectura del catecismo, texto básico por excelencia en la colonización de la lengua. Eran las palabras de la lengua, sin la lengua; es decir, las palabras indígenas transferidas a un sistema de significados asociados a la nueva realidad política y religiosa y disociados del contexto tradicional (Meliá 1969: 10).

Con los nuevos libros de lectura el movimiento parece invertirse. Con todas las ambigüedades que trae consigo el paso de la oralidad a la escritura, algunas sociedades indígenas –y entre ellas, las guaraníes– se han atrevido a conquistar para sí la letra (Meliá 1989). Las cartillas en lengua guaraní no son del todo nuevas. El Summer Institute of Linguistics (SIL: Instituto Lingüístico de Verano) había producido algunas cartillas en guaraní, orientadas a la lectura de la biblia, y con ellas algunos indios fueron alfabetizados. Pero los nuevos libros responden a otra política, que hace de la lengua, incluso como forma de pensamiento y no solo por los contenidos explícitos, un medio de identidad étnica. Es, pues, dentro de esta perspectiva que se van produciendo nuevos textos, que alcanzan una significación literaria que rebasa el nivel que generalmente se espera de un libro didáctico.



mbɨa reta opotïro

mburíkare eireká gueru avati íkogui.

kägui jare tembíu oyeapota,
mbɨa reta opotïro väera.

kuae mbaravɨkɨ oyeapo väera,
oparea jetära rétape,
oyapete väera jo.

okau retata oyerovia reve.
ïru árape mbɨa reta,
opotiröta ïru tëtape.



Figura 37. La comunidad de trabajo, en el primer libro de lectura en guaraní para los Chiriguanos, *Ararundai,* del Teko guaraní, 1991.

Circulan actualmente por las aldeas guaraníes los siguientes textos: *Ñe'ẽ renda, Palabras asentadas* (1975) y *Ñande Paĩ Tavyterã ñande Paraguáipe, Nosotros los Paĩ-Tavyterã en nuestro Paraguay* (1975); *Ayvu peteĩha, Palabras (libro) primero, y Ayvu ka'aguy mokoĩha, Palabras de la selva, (libro) segundo,* continuados en un tercer y cuarto libros. Los dos primeros responden a los paĩ; los demás se hicieron para los chiripá o avákatú-eté. Pero son los chiriguanos, de Bolivia, quienes en los últimos años se han provisto de una notable cantidad de materiales literarios y continúan en constante producción, proponiéndose, como ellos dicen, celebrar 1992 con su lengua indígena más fortalecida y actualizada. Organizados alrededor de una entidad llamada *Teko guaraní,* (Modo de ser guaraní), han editado y están experimentando los libros de alfabetización Ararundai (1991), *Eireká* (1991) y *Tataendy* (1992), no solo en sus escuelas, sino también en los procesos de educación informal, que incluye a los adultos.

En una historia de la literatura latinoamericana este tipo de textos escolares, cuando son en castellano, es sistemáticamente dejado de lado, y en gran parte con razón, ya que ni por su origen ni por su expresión alcanzan una calidad literaria aceptable. Por lo que se refiere a los textos guaraníes en cuestión, hay motivos objetivos que invierten la situación. Por la participación de la comunidad en su elaboración, por sus contenidos culturales auténticos, por la lengua dialectal usada, por las figuras y dibujos que las ilustran, esos textos son un testimonio de la especificidad del lenguaje guaraní como un todo. Aquí los guaraníes consiguieron, a través de palabras propias y dibujos, decirse con una autenticidad y una precisión que los antropólogos difícilmente alcanzaron antes. Hay en esa literatura una reconquista de la palabra, antes tan repetidamente «reducida». Ya no son aquellos libros de los que podía temerse que traían consigo la muerte (ver 2.3.2.c).

Sólo ahora, tal vez, la amenaza reductiva de la literatura sobre las lenguas indígenas empieza a retroceder y los apagados susurros se hacen voz clara y convincente.

Literatos, los guaraníes se hacen etnógrafos de su propia palabra en palabra propia.

4.3.2. *Los caminos de la palabra*

Para los guaraníes las «palabras» son diferentes, según los temas de que tratan y el modo de decirlas. Las «series de palabras» se agrupan en géneros que se distinguen tanto por el origen de la palabra misma como por las formas en que son comunicadas. Las categorías resultantes de estas configuraciones son típicamente indígenas, aunque no sin analogías con los géneros de nuestras literaturas. Las palabras tienen sus propios caminos. No sin emoción he escuchado relatos míticos en los cuales las palabras de los dioses son citadas por medio del canto: solo el canto, en estos casos, podría darnos una idea de la voz divina.

Pueden distinguirse, con los mismos guaraníes, las *Ñe'ẽ Porã Tenonde,* (Hermosas Palabras Primeras), que por su texto y por su forma constituyen grandes poemas míticos relativos a los orígenes, y las *Ñe'ẽ Ypy,* (Palabras Primigenias), que cuentan también estos mitos en un estilo más narrativo. De hecho son más que «leyendas» *–die Sagen–*, aunque así las denominara Nimuendajú.

Hay una palabra que es «rezada», en que la persona «se hace palabra», y que se designa como *Ñembo'e.* Entre los guaraníes este rezo u oración es casi siempre un canto, *mborahéi* o *porai*, que a su vez reviste varias formas como se verá.

Éstos son los caminos principales de la palabra guaraní.

4.3.2.1. Los grandes relatos míticos

Que la literatura guaraní escrita tenga en el relato de los «principios», esto es, en un mito de origen y génesis, su primer texto, es muy explicable. Nimuendajú, el primero en transcribirlo *ipsis litteris*, observaba que «el guaraní en su vida cotidiana usa, con más frecuencia incluso que el cristiano, expresiones que solamente en su religión encuentran explicación» (1987: 4). La referencia a un origen mítico está presente en la mayoría de los hechos que narran los guaraníes, para quienes decir el mito es una forma de vida.

Nimuendajú escuchaba continuamente, aunque no fuera más que fragmentos, el «mito de los Gemelos» cuando estaba entre los apapokúva-guaraníes que ya lo habían adoptado.

Ni éste, ni ningún otro de los recogidos entre los guaraníes, es un texto fijo, que haya sido memorizado y sea repetido palabra por palabra. Es sí un texto tradicional y ortodoxo, sin ser dogmático. Objeto de versiones abiertas y libres, y por lo tanto bastante variadas, se mantiene, sin embargo, dentro de una estructura muy sistemática y se expresa en formas siempre análogas. Cualquier modificación que vaya más allá de una interpretación de sentido o una aplicación a la realidad actual –los comentarios explicativos son frecuentes– es rechazada por la comunidad que no se reconoce ya más en su contador.

El relato mítico de los «principios» y de la «creación» ha sido designado generalmente como «mito de los Gemelos». Esos Gemelos míticos, héroes culturales a la manera de intermediarios entre los dioses y la humanidad son una constante del complejo cultural tupí-guaraní (Métraux 1979: 21-30, con las oportunas notas de Estev o Pinto). Contado ya en 1550, como dice haberlo escuchado André Thevet (Métraux 1979: 203-209), todavía es contado en las aldeas tupíes y guaraníes. De todas las versiones registradas, la transcripción de Nimuendajú se ha constituido en texto típico y paradigmático, que otros recopiladores, como Miguel A. Bartolomé toman como referencia para ordenar sus materiales etnográficos.

> Al recoger los primeros episodios del Ciclo, pensé que me encontraba ante una serie de narraciones aisladas aparentemente desconectadas entre sí. Pero la obra de Nimuendajú (1944) sobre los apapokúva (de igual parcialidad guaraní que los avá-katú-eté) me proporcionó una versión del mito a la cual ir refiriendo los episodios que recogía. En ninguna oportunidad los informantes me narraron un ciclo completo, sino siempre episodios aislados y aun fragmentos de los mismos, por lo que la estructura aparente resultante es una construcción metodológica ideal, que tiende a integrar la multitud de variantes que existen sobre cada episodio, configurando así una nueva variante que incluye la mayor cantidad de detalles proporcionados por los mejores narradores en cada caso. Para la sucesión cronológica (secuencia) de los episodios, me basé en la versión de Nimuendajú y en la opinión de mis informantes, quienes siempre fueron consultados al respecto (Bartolomé 1991: 42).

Yo mismo conservo inédito un texto que me dictara Ambrosio Carrillo, de Itakyry, hacia 1970. Al carácter globalizante de ese «ciclo»

mítico se refería el *ñande ru* Zenón Benítez, cuando me decía que para contarlo todo se necesitarían más de dos semanas... José A. Perasso (1987) ofrece también versiones actuales, algunas muy breves y resumidas, y que por lo mismo dejan más de manifiesto su estructura elemental.

En esta historia de lengua y literatura guaraní no debe esperarse un análisis etnológico del mito de la «creación»; pero el lector tal vez agradecerá que le ofrezca el resumen de sus principales episodios.

Ñande Ru Vusu –Nuestro Gran Padre– viene el primero y se deja conocer en medio de las tinieblas primigenias; en su pecho, una luz como sol. Le da a la tierra su principio colocándola sobre firme soporte.

Él y otro Nuestro Padre, «conocedor de las cosas», encuentran a la mujer, Nuestra Madre, que, esposa de los dos, queda grávida de mellizos. *Ñande Ru Vusu,* enojado, abandona a Nuestra Madre en la tierra y sale de la escena para volver solamente al final, cuando se hace presente mediante la liturgia.

La madre grávida empieza a caminar en busca de su esposo, *Ñande Ru Vusu,* pero es devorada por los tigres; los mellizos nacen, pues, ya huérfanos.

Los mellizos conviven primero en la casa de los tigres, pero de ellos tomarán venganza al saberlos asesinos de su madre. Los dos, designados como Hermano Mayor y Hermano Menor, salen a caminar. Intentan recomponer a la madre a partir de sus huesos, lo que no consiguen. Son estos héroes los que «guaranizaron» el cosmos en sus principales aspectos, los que hicieron que el mundo fuese «guaraní», tanto en su naturaleza como en el orden social y cultural (Schaden 1976: 841).

Caminando, siempre caminando, son los «héroes» quienes provocan y producen típicas situaciones de cultura: dan nombre a las frutas, les roban el fuego a los cuervos, encuentran otros semejantes, enemigos y futuros cuñados a la vez; con sus hijas y hermanas se casan. Por fin se encuentran de nuevo con el Padre, mediante la danza ritual y la «voz» de la maraca. El Padre les deja lo que trae entre manos: sus atributos de chamán; y se esconde de nuevo.

La tierra está amenazada; la oscuridad con sus murciélagos puede caer sobre nosotros y el tigre azul quiere devorarnos.

Entretanto, Nuestro Padre hizo la persona de Tupã, que al moverse por el cielo truena y relampaguea.

Y ya terminando, el discurso mítico se refiere al hecho de que se danza todo el año y es ahí, en la danza, donde se le revela al chamán, que es «nuestro padre», el camino. Este camino conduce a la casa de Nuestra Madre donde no faltan frutas ni chicha para beber. Es la fiesta» (Meliá 1991: 51-52)

En su dicción original, empieza así:

> *Ñanderuvusu ou peteĩ, pytũ avytépy añoĩ ojikuaa. Mbopi rekoypy ojogueroa pytũ avytépy. Nanderuvusu oguereko opotiáre kuaray. Aépy ogueru Yvyra joasa rekoypy, omoĩ ñanderovdi koty, opyrũ iãno, oiñypyrũma yvy. Koaỹ Yvyra joasa rekoypy opyta voi teri yvy ytáno. Omoata mánamõ yvy yta, yvy oáma. Upévaegui ogueraa y* (Nimuendajú 1914: 388).
>
> Ñande Ru Vusu –Nuestro Padre Grande– vino solo, en medio de la oscuridad se dejó ver. Los Murciélagos Primigenios luchaban entre sí en medio de las tinieblas. Ñande Ru Vusu tenía el sol en su propio pecho. Trajo entonces los Palos Cruzados Primigenios los colocó mirando hacia donde nosotros miramos (el Oriente), pisó encima, ya tuvo principio la tierra. Hasta hoy en día los Palos Cruzados Primigenios se quedaron como sostén de la tierra. Si Él retirara el sostén de la tierra, la tierra se caería. Después de eso trajo el agua.

Para los mbyá, según lo entiende Cadogan (1992: 115), el mito de los Dos Hermanos pertenece ya a un ciclo diferente del de la creación. Desde un punto de vista literario, el relato que trae Cadogan, sobresale por «el ingenio, la poesía y la filosofía inseparables de todas las leyendas guaraníes» (Cadogan 1992: 116).

Ahora Nuestro Hermano Mayor es el Chamán de Cuerpo-como-Sol, *Pa'i Rete Kuaray*.

> Se fue Nuestro Padre, y se quedó la esposa de Pa-Pa, la madre de *Pa'i*, en la tierra.
>
> Después de estas cosas, siguió las huellas de su esposo, llevando su hijo en el vientre: a él le preguntó sobre los caminos que había tomado su padre (Cadogan 1992: 121).

Por la importancia que la antropología estructural le ha dado al fuego de cocina como origen de cultura frente al crudo de la natura-

leza, y por la calidad literaria con que está narrado, vale la pena conocer el episodio del robo del fuego, en varias versiones.

> Y después: «El fuego ciertamente vamos a conseguir, hermanito mío: Voy a hacerme hediondo; veamos si no lo encontramos. Nuestro Hermano Mayor hizo al Sapo que había de ser el tragador de un poco de fuego. Después se acostó; ya estaba hediondo».
>
> Los cuervos se juntaron, hicieron fuego. El Caracará sobre un árbol primigenio estaba. Nuestro Hermano Mayor abrió los ojos, cosa de nada, pero el Caracará lo vio: «Ese ahí, el que vamos a comer, decíais, ése está parpadeando disimuladamente». Dijeron los cuervos: «La cosa no es así; ya no puede mirar». Se fueron y picotearon las órbitas de los ojos. «¿Qué está viendo? La cosa no es así; él ya no ve. Tráiganlo, pues, y échenlo de una vez al fuego, y comámoslo enseguida».
>
> Lo cogieron por las piernas y por la cabeza y lo echaron al fuego. Y entonces Nuestro Hermano Mayor sacudió su cuerpo y esparció el fuego. Los Cuervos volaron (o se asustaron?). Dijo el Cuervo Rey: «¡Miren!, cuidado con el fuego».
>
> Entonces Nuestro Hermano Mayor le preguntó al Sapo: «¿No has tragado el fuego?». «No lo he tragado». «¿Siquiera un poquito no has tragado?». «He tragado un poquitín, pero ahora ya estará apagado». «Vomita, veamos si hay al menos un poquito». Lo vomitó; lo miró; algo había y atizaron el fuego». (Traducción directa del texto guaraní, en Nimuendajú 1914: 390, por B. Meliá).

La versión que recogiera M.A. Bartolomé de este mismo episodio tiene los mismos personajes y el mismo significado, pero hay una diferencia esencial en cuanto a su estructura profunda: la referencia al ritual antropofágico, central en la primera, ha desaparecido en la segunda. En vez de la acción del héroe que se expuso a ser devorado, ahora «el Sapo se acercó y esperó hasta que el viento le acercó unas brasitas...» (Bartolomé 1991: 53).

En la tradición mbyá, se narra también «la manera en que originariamente hubo fuego», un relato que según la percepción de Cadogan que lo transcribe y traduce, forma parte del ciclo mítico de la Nueva Tierra y no del ciclo de los Gemelos, que según otros intérpretes sería más tradicional. En su estructura corresponde plenamente a la versión dada por Nimuendajú, pero el texto mbyá hace gala de recur-

sos estilísticos más sutiles, alcanzando mayor dramaticidad y densidad significativa.

> Habiendo descendido a la tierra Nuestro Primer Padre lo primero en que pensó fue cómo hacerse con el fuego.
>
> «El primer trabajo que tomaré a sabiendas será cómo hacerme de fuego», dijo. «Por consiguiente, mi criado, mi hijo Sapo, yo me haré del muerto, para que quienes se levantaren contra mí practiquen sus malas artes. Ellos solamente tienen fuego en la tierra; éste ha de ser para los que sufren, para que nuestros hijos que estarán en la tierra lo conozcan». (La primera tentativa para obtener el fuego fracasa). Una vez más volvió a acostarse, y se hizo del muerto; los que se alzan contra él, volvieron a juntarse, trajeron leña, encendieron de nuevo el fuego, y Nuestro Padre nuevamente se sacudió. Volvió a preguntarle a su hijo el Sapo. «Esta vez, sí, he tragado en cantidad... un tanto así». «Bien, siendo así, mi hijo, sacudámoslo en provecho de mis hijos». Habiéndolo echado de sí; «Ve a traer madera para dejar en ella el fuego», dijo. Trajo un gano de Laurel. «Bien, ahora, arrójalo aquí; para arrojarlo, trae mi flecha, con su punta», dijo. Habiéndolo echado de sí, lo dejó guardado en el Laurel. Como compañero del Laurel, trajo un bejuco subterráneo; en él también lo depositó. En ellos, en los dos, se guarda el fuego en la tierra para los Hermosamente Adornados, para que quede para los habitantes de la tierra.
>
> Después, volvieron los Cuervos ante Nuestro Primer Padre. Sabiendo Nuestro Primer Padre que habían asado el cuerpo: «Id vosotros, convertíos en seres que no respetaréis la cosa grande (el cadáver)», dijo. Lloraron los buitres; porque ya no verán la vida perfecta, lloraron (Cadogan 1992: 109-111).

En otra variante, recogida ésta por Pierre Clastres que la pudo traducir gracias a la ayuda de Cadogan, el final es más explícito y didáctico.

> Es el Sapo que hizo existir el fuego en este mundo. Él tragó la brasa, y después la reescupió. Había dos pequeñas brasas: él puso una en la cápsula de pindó, la otra en la rama de *chirca*.
>
> Es así que hasta ahora, nosotros producimos el fuego. Hacemos un agujerito en un pedazo de madera seca y, haciendo girar otro pedazo de madera, obtenemos el fuego (Clastres 1974: 104).

Como hace notar E. Schaden (1955), al estudiar *El origen y dominio del fuego en la mitología guaraní*, «las narraciones relativas a la obtención del fuego se integran, ahora más, ahora menos perfectamente, a título de episodios, en el cuadro general del «mito de los orígenes». Es notable en todo caso, la manera por la cual, transcendiendo el carácter episódico, reflejan la imagen-del-mundo peculiar de los diferentes grupos de la tribu, especialmente de los mbyá y kayová»

He elegido el episodio mitológico del «robo del fuego» como ejemplo de un tipo de literatura indígena, que muestra su riqueza y complejidad, nada monótona ni repetitiva. Hay por supuesto muchos otros, como consta en las antologías citadas anteriormente y como escucha quien tiene la suerte de vivir por un tiempo en una aldea guaraní.

Estos textos se prestan a análisis múltiples y complejos y permiten diversos niveles de lectura. Caben aquí, y deben practicarse, la exégesis semántica, la hermenéutica, la historia de las formas y aun la más depurada crítica literaria, sin descuidar la cuestión de la producción cultural de estos mitos y las causas de sus variantes.

Nimuendajú (1914: 332-336; 400-403) recogió también entre los mismos guaraníes el mito de *Guayraypoty*, (Pájaro florido), nombre de un chamán que tiene que enfrentar la destrucción de la tierra por el diluvio. El tema de una conflagración universal se encuentra presente en diversas tradiciones guaraníes que hablan de grandes y terribles cataclismos, generalmente diluvios o incendios, que acaban con la Primera Tierra. Los guaraníes interpretan hoy sus profecías cataclísmicas como desastres ecológicos causados por el hombre «civilizado», de los cuales sólo el canto y la danza ritual pueden salvar; es decir, la fidelidad a su modo de ser tradicional, la repetición de la palabra sagrada y la participación en la fiesta común.

Leyendas y cuentos

Deslumbrados por la fuerza y la belleza de los relatos míticos, los etnógrafos de la palabra guaraní descuidaron un tanto el registro de aquellos relatos considerados apenas folclóricos. Fue Cadogan quien se animó a incluirlos como parte del decir guaraní, si bien el estudio de las leyendas y tradiciones le parecían un pasatiempo de principiante. Muestras de este género literario, por cierto muy extendido entre los

guaraníes, que son grandes contadores de «historias», sólo constan en el último capítulo de *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1992: 244). Literatura menor, si se quiere, pero plena de mensajes etiológicos, es también el lugar donde parecen haberse dado cita tradiciones de diversas procedencias, incluso europeas, que han sido asimiladas y guaranizadas.

Algunos de sus títulos son muy significativos: *El que se prendó de una marrana, por haber desobedecido a su padre,* que incluye una versión particular de la adquisición del fuego siempre a través del sapo, pero no robado a los cuervos, sino a la perdiz; *De la doncella que se prendó del que toca la flauta; El gran oso hormiguero y el tigre se desafían uno a otro* –el zorro es personaje de marcada presencia en esos cuentos, contrapuesto y vencedor del tigre y del puma, triunfo, pues, de la maña sobre la fuerza–. Hay cuentos en los que Cadogan ve, entremezclados, elementos extraídos de mitos autóctonos y cuentos paraguayos escuchados por los indios en obrajes y yerbales. En uno de ellos cuyo título podría ser *La Sirena,* la técnica literaria de la repetición aparece con fuerza en el modo de narrar el «secreto de la valentía de ser diabólico», tal como este mismo se lo cuenta a su esposa:

> En el tronco de aquel lapacho que se yergue, está un toro monstruoso: él es mi *paje* (hechizo); un toro monstruoso con dientes de fuego y veloz; en su vientre hay un tapir con dientes de fuego y veloz: en el vientre del tapir hay un ciervo con dientes de fuego y veloz; en el vientre del ciervo hay un cerdo montés chico con dientes de fuego y veloz; en el vientre del cerdo hay una paca con dientes de fuego y veloz; en el vientre de la paca una paloma que vuela; en el vientre de la paloma está su huevo: cuando se rompa su huevo, yo moriré (Cadogan 1992: 275).

Textos sapienciales

La belleza literaria y el buen decir no están ausentes de aquellos textos que recogen «los preceptos que dejaron Nuestros Padres Buenos para nuestro futuro modo de ser» (Cadogan 1992: 190).

> Solamente mediante los preceptos que nos dejaron Nuestros Buenos Padres hemos de vivir en armonía, hemos de prosperar. En caso contrario, permitimos que se apodere de nosotros el hacedor de todo mal.

> Hasta la hormiga, en defensa de sus hijos, cuando a ellos les molestamos, se enfurece y nos pica, aunque con ello nada pueda hacer.
>
> También los pajaritos defienden a sus hijos, y en viendo que nos los llevamos, baten las alas, aunque nada puedan hacer.
>
> Exactamente de la misma manera, nosotros defendemos a nuestros hijos, nuestras hijas. Por consiguiente, si entre ellos se infligen grandes males (y se matan) el hecho es sumamente grave... Faltan caminos a mi palabra (Cadogan 1992: 195).

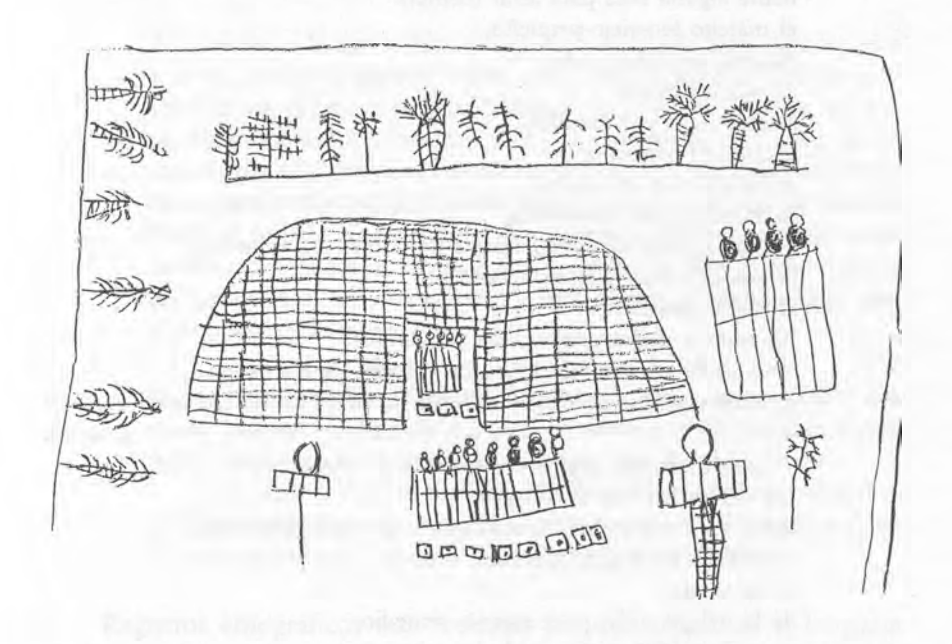
Las *Normas para la agricultura* es un texto donde los conocimientos experimentales de un pueblo agricultor por excelencia como el guaraní, son dichos en relaciones simbólicas que incluyen religión y economía de reciprocidad.

> Que los Tupa (dioses del trueno y el agua) vigilen permanentemente aquello que tocan las ramas floridas de las palmas de vuestras manos (los cultivos en que trabajáis).
>
> Cuando hayan madurado tus frutos, darás a comer de ellos a tus paisanos, a todos sin excepción. Los frutos maduros se producen para que de ellos comamos todos, y no para que sean objeto de avaricia. Dando de comer a todos, sólo así, sólo viendo Nuestro Primer Padre nuestro amor para con todos, alargará una y otra vez nuestros días para que podamos sembrar (Cadogan 1992: 211-213).

No se trata naturalmente de reproducir aquí, ni siquiera en mínima antología, los textos recogidos por Cadogan entre los mbyá, pero era conveniente destacar con ejemplos los recursos literarios de los que se sirven los guaraníes para expresar con palabras su sabiduría.

Un mbyá que quiere casarse, hablando con sus futuros suegros, expone lo que él mismo, agricultor y cazador, concibe como ideal de vida guaraní:

> Yo deseo que aquella a quien hiciste descender (hija),
> si es que está destinada a un hombre,
> sea mi compañera.
> Para escuchar ambos palabras que nunca han de pasar,
> dentro de la vivienda;
> para poder escuchar más tarde acerca de nuestro futuro hermoso
> para poder escuchar acerca de aquellas cosas
> desprovistas de toda maldad.



Ñañesyrũ jey, ñamba'apo joja, ñambojoja ñe'ẽ. Ikatu jaiporu kuarepotikuéry ka'arupãmeguarã. Oguahẽ araguyje oñemopyrũ jey Jakairakuéry. Upéa ykérehe itimbyryguive iporã haguã. Oĩmbavove jaropurahéi haguã. Upéixaramo jaraha pukumivéta ñande rekoha, ñambojegua jevýrõ Jakairakuéry, javy'apa oñondive. Imboypyrépema ñaime. Jarojeko jeýma ãy ypyporypeguive.

Figura 38. Página del libro de lectura *Ñande Paĩ Tavyterã ñande Paraguáipe.*

Yo soy dueño de una pequeña vivienda.
El lecho de mis sembrados se extiende en abundancia;
y cuando llegue el tiempo de la maduración
habrá alguna cosa para alzar (comer):
el maicito feo-viejo-pequeño,
nuestro verdadero maíz,
el maicito overo,
el maíz eterno (amarillo),
el maicito pequeño;
la batata para ser asada,
la mandioquita feíta-viejita;
y, para ser comidos a mediados de la estación calurosa,
la sandía extremadamente dulce,
el melón amarillo,
los futuros dedos quebraditos (zapallitos).
Y también iré a buscar leña por el lecho de los bosques,
y estaré escuchando continuamente (el ruido de los animales que voy a cazar),
y armaré trampas que nos proveerán de alimentos.
Miraré los troncos de los árboles
para ver si encuentro aquello que se ha de lamer (miel),
la miel de la abeja mandorí,
de la eirusú,
de la del pequeño pene eterno, remedio
para el ombligo enfermo de las criaturas,
para allegárselas a aquella a quien voy a apretar (esposa).
En los arroyos, estaré atento
a los peces, a los peces;
amargaré las aguas con el timbó;
y aunque fuese con el arco, aunque
fuese con la flecha de condición imperfecta,
los mataré,
el bagrecito roncador,
el fuego itinerante (sábalo).
Para comerlos en torno
a nuestros fogones
y hacer que de nada carezcamos.
(Ramos 1984: 87-88)

Textos similares, aunque de tono algo diferente, son los que nos dictaron los Pañ (Meliá-Grünberg 1976: 273-285). Su finalidad peda-

gógica y el contexto en que los produjo Evangelí Morilla no los despoja de un alto simbolismo, casi hermético, dependiendo sobre todo del asunto de que se trata.

> A tu madre, a la que te hizo ver el día, a la que te hizo abrir los ojos a la luz, la has de respetar; no le andes contestando; si le andas contestando no llegarás a Nuestra Madre, la que está en el cielo, a Nuestra Madre de todos... Nuestro principio y origen es uno solo; no somos de orígenes diferentes; es así como nosotros nos esparcimos (por este mundo). Hemos de amarnos unos a otros, pues uno es Nuestro Padre, el celeste. No es posible que seamos enemigos unos de otros, siendo todos nosotros habitantes de la tierra. Si llega el frío, todos a una sentimos el frío; no es posible que no nos queramos mirar uno a otro (Meliá-Grünberg 1976: 274).

> Cuando nos casamos, a nosotros nuestro padre, nuestra madre nos dicen: Has sido convidada, ve, pues; vinieron a pedir por ti tu futura suegra, tu futuro suegro; voy a ver lo que escucho de ti ahora.
>
> A su hijo le dice su madre: «No desprecies lo que yo levanté y crié. No castigues a mis nietos, ya que, viéndolo los *Tupã* (dioses), en tu mano aparecerá la sangre» (Meliá-Grünberg 1976: 274).

Registros etnográficos más recientes permiten conocer el lenguaje de los avá katú eté o chiripá, cuando dan razón de su cultura y explican su derecho consuetudinario. Tanto el trabajo de J. A. Perasso y J. Vera (1987), como el de M. Chase-Sardi (1992) ofrecen significativos fragmentos de esa literatura que, aun pudiendo ser calificada de parenética y legal, se aparta de los cánones habituales de la cultura europea.

En contexto de neo-colonización, el discurso de los dirigentes guaraníes alcanza tonos de denuncia, que los ecologistas asumirían de buen grado.

> *Ñanderuvusu* (Nuestro Padre Grande) nos creó para resguardo de la selva. Para eso *Ñanderuvusu* nos dejó la selva, la miel y todos los animales que están en ella. Para vivir en armonía con ellos.
>
> Estamos para preservar el bosque, para que no sea destruido. Los antiguos ya murieron. Nosotros somos hombres del bosque. No nos enseñaron a leer y a escribir porque no necesitamos poner nuestra

> palabra en un papel. Nuestra palabra sirve por sí sola, porque es nuestra alma. Los «blancos», que no saben esto, necesitan poner su palabra en un papel para que se les crea. Esto significa que su palabra no tiene valor por sí sola, porque tienen un alma que no procede de *Ñanderuvusu* (Chase-Sardi 1992: 234).

El discurso profético de los guaraníes mezcló tradicionalmente utopía y cataclismo; a la Primera Tierra la destruía el Diluvio, pero una Nueva Tierra surgía, en la que otra vez se entonaría el canto sagrado del hombre, de la mujer (Cadogan 1992: 63). El tema está todavía presente con una modernidad inquietante.

> Nosotros estamos ya completamente pobres,
> nosotros estamos ya completamente pobres.
> Está cara la carne;
> nosotros ya no comemos más carne de vaca.
> Y los bosques,
> los bosques no son hermosos,
> son muy feos los bosques:
> porque para nosotros ya no hay más bosques.
> Esos que llamamos bichos, ya no existen más:
> venados, cerdos monteses y todos los demás.
> (Ramos 1984: 118).
>
> Y nosotros, nosotros, nosotros,
> nosotros, hombrecitos,
> nosotros, guaraníes...
> Ellos son gente rica:
> tienen plantaciones de paraíso y demás,
> de té y demás,
> yerbales, pinares:
> esas cosas nosotros no teníamos que plantarlas,
> no las sabemos vender,
> no teníamos que venderlas.
> Nosotros no fuimos hechos para vendedores de árboles...
> Y los señores, sí que por un arbolito verde de laurel
> ya están peleando.
> ¡Es verdad, es verdad!
> Mezquinan los árboles más inservibles.
> Quien hizo los árboles,

quien colocó la tierra, no pelea por la tierra...
Pero debajo del firmamento
ya pelean por la tierra:
«Es para mí», así dicen.
(Ramos 1984: 119-120).

4.3.2.2. Poesía y profecía

Comparado con el arte de otros pueblos del complejo amazónico, los tapirapé o los kayabí, por ejemplo, que son también tupí-guaraní, el arte visual de los guaraníes no ofrece formas tan delicadas ni llamativas. Ciertamente se dan algunas bellas muestras de arte plumario, de cerámica y de cestería, donde los contrastes estilizados poseen una gran fuerza expresiva, pero sin que destaquen especialmente por su singularidad estética.

Belleza, fantasía y libertad, los guaraníes las han expresado, sin embargo, en otro arte, que no se ve ni se toca. Lo mejor del arte guaraní no se hace con las manos, se dice; no se ve, se escucha. El primer y fundamental arte del guaraní es la palabra.

Los guaraníes no solo son «señores de la palabra», como ya notaron conquistadores y misioneros, sino que ellos se saben palabra.

La palabra lo es todo

Para el guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra. Estas afirmaciones que nuestro etnocentrismo enseguida atribuye a algún tipo de influencia «occidental», de subrepticios orígenes platónicos, son, sin embargo, la expresión más constante de lo que el guaraní nos dice a través de sus mitos, de sus cantos y de sus ritos. La característica que específica la psicología y la teología guaraní es la peculiar experiencia religiosa de la palabra.

La poética guaraní está entrañablemente unida con la concepción psicológica y teológica de la persona humana, ya que ser guaraní es ser palabra y hacerse guaraní es hacerse palabra.

Desde su misma concepción como persona, el guaraní es una palabra soñada. Cuando un hombre y una mujer se unen sexualmente, son apenas la ocasión para que se dé ese acto poético mediante el cual

la palabra soñada por el padre es comunicada a la futura madre, que de este modo queda grávida de esta misma palabra. El hecho de ser engendrado y concebido un ser humano es designado metafóricamente por los mbyá con la expresión: *oñemboapyka,* (se da asiento), con clara alusión al modo como *Ñande Ru,* (Nuestro Padre), se sienta en su banquillo ritual, iluminándose a sí mismo en medio de las tinieblas (Cadogan 1992: 30; 79).

La concepción del ser humano no se diferencia en su forma del acto místico por el cual el chamán guaraní, en su sueño, recibe la palabra que se da asiento en él: el chamán, sentado en su banco ritual, en su «tigre» de cedro, queda preñado de una palabra que es concebida, es engendrada y nace como lo haría un ser humano (Melià 1991: 86).

> La noción del alma humana, tal como la concibe el guaraní —esto es, su primitiva psicología— constituye, sin duda alguna, la clave indispensable para la comprensión de todo el sistema religioso... Por su parte, la noción del alma se torna comprensible con mayor facilidad a partir de las creencias relativas a la concepción (Schaden 1974: 107).

Si la concepción y el nacimiento de un guaraní se resumen, en fin de cuentas, a un acto poético de encarnación de la palabra, toda la vida del mismo será la recreación de este acto inicial bajo diversas formas. En efecto, la vida del guaraní, con sus dramáticas instancias críticas —nacimiento, imposición de nombre, iniciación, enfermedad, carisma chamánico, muerte y «post mortem»— está marcado indeleblemente por palabras singulares.

El guaraní procurará alcanzar por todos los medios posibles las palabras hermosas, que son al mismo tiempo la perfección de su ser; el arte de la palabra es el arte de vivir. Poseedor de un nombre que «mantiene erguido el fluir de su decir», es a través de la palabra que el guaraní irá construyendo su personalidad. Así el ideal del hombre y la edificación de su prestigio se identifican con una creación poética. Todo guaraní es en potencia, un chamán, un profeta y un poeta.

La clasificación y valoración del guaraní no se hace por sus cualidades físicas ni por sus bienes materiales, sino por los «cantos» que posee. El modo de su decirse es el que da la dimensión de su modo de ser.

> Cuando alguien en un grupo guaraní recibe su primer canto ritual, esto siempre constituye un acontecimiento de interés general... Entre los indios de más de 40 años son excepción lo que no poseen en absoluto ningún canto ritual (Nimuendajú 1914: 338; 1987: 77).

El modo ordinario como el guaraní consigue su canto, esa palabra poética que lo identifica ante sí mismo y ante los demás, se da en el sueño. No se trata aquí de explicar el proceso psicológico que probablemente prepara la producción de la palabra soñada; de hecho, la palabra poética guaraní, aunque soñada, no presenta características propiamente oníricas, ni en sus formas sintácticas ni en sus metáforas. Tal vez los que se puede decir es que el guaraní es un organizador consciente y un transformador poético de su sueño. Trabaja cuidadosamente su sueño con disciplina y seriedad. Hay un arte del sueño que sustenta el arte de la palabra y del canto.

El carácter eminentemente personal del canto nos lleva a una etnografía de la palabra guaraní siempre abierta y susceptible de recibir nuevas creaciones. Habrá nueva palabra guaraní mientras haya un guaraní que sueñe y que cante.

Las formas de la expresión poética guaraní responden muy de cerca a esta teoría de la palabra, tanto en lo que respecta a su origen como al modo de comunicación en sociedad.

Ayvu rapyta: el fundamento de la palabra.

Sobre lo que sea esta «palabra fundamental», Cadogan recogió —y es un milagro que lo haya conseguido, pues nunca más hubiera sido conocido tal vez— un largo poema que él tituló acertadamente *Ayvu rapyta,* (El fundamento de la palabra):

> El verdadero padre Ñamandú, el primero,
> de una parte de su propio ser de cielo,
> de la sabiduría contenida en su ser de cielo
> con su saber que se va abriendo como flor,
> hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.
>
> Habiéndose incorporado y erguido como hombre,
> de la sabiduría contenida en su ser de cielo,
> con su saber que se abre cual flor
> conoció para sí mismo la fundamental palabra futura.

De la sabiduría contenida en su ser de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
Nuestro Padre hizo que se abriese la palabra fundamental
y que se hiciese como él, divinamente cosa de cielo.

Cuando no existía la tierra,
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera como flor la palabra fundamental,
que con Él se tornara divinamente cielo;
esto hizo Ñamandú, el padre verdadero, el primero.

Conociendo ya para sí la palabra fundamental que había de ser,
de la sabiduría contenida en su propio ser de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
conoció para sí mismo el fundamento del amor al otro.
...
Habiendo ya hecho abrirse en flor el fundamento de la palabra que había de ser
habiendo ya hecho abrirse en flor un único amor,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
hizo que se abriera en flor un canto alentado.
Cuando la tierra no existía,
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera en flor para sí mismo en su soledad un canto esforzado.
...
Habiendo ya hecho abrirse en flor para sí el fundamento de la palabra futura,
habiendo ya hecho abrirse en flor para sí una parte del amor,
habiendo ya hecho abrirse en flor para sí un esforzado canto,
consideró detenidamente
a quién hacer participar del fundamento de la palabra
a quién hacer participar de ese único amor,
a quién hacer participar de la serie de palabras que componían el canto.

Habiéndolo ya considerado profundamente,
hizo que se abriesen en flor los que habían de ser compañeros de su celeste divino ser,...
hizo que se abriesen los ñamandú de corazón grande.

Los hizo abrirse con el reflejo de su sabiduría,
cuando la tierra no existía,
en medio de la oscuridad antigua.
...
Después de todo esto,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo,
en virtud de su sabiduría que se abre en flor,
al verdadero padre de los karaí futuros,
al verdadero padre de los jakairá futuros,
al verdadero padre de los tupã futuros,
hizo que se conocieran como divinamente celestes.
A los verdaderos padres de sus muchos hijos propios,
a los verdaderos padres de las palabras de sus muchos hijos propios,
hizo que se conocieran como divinamente celestes.

Después de todo esto,
el verdadero padre Ñamandú,
a la que estará frente a su propio corazón,
a la futura verdadera madre de los Ñamandú,
hizo que se conociera como (divinamente) celeste
(Karaí, Jakairá y Tupã colocan del mismo modo frente a su corazón
a las futuras madres de sus hijos).

Por haber ellos asimilado ya la sabiduría celeste de su propio Primer Padre,
por haber ellos asimilado ya el fundamento de la palabra,
por haber ellos asimilado ya el fundamento del amor,
por haber ellos asimilado ya las series de palabras del canto esforzado,
por haber ellos asimilado ya la sabiduría que se abre en flor,
a ellos, por eso mismo, los llamamos:
excelsos verdaderos padres de las palabras,
excelsas verdaderas madres de las palabras.
(Cadogan 1992: 33-47)

Este texto, registrado por Cadogan, en su versión en dialecto mbyá, no es un himno fijo que forme parte de una tradición repetida ceremonialmente, o de cualquier otra forma. Es simplemente una palabra profética única, ciertamente proferida dentro de pautas formales tradicionales, pero sin ningún valor dogmático. Es uno de esos cantos, muchas veces en forma de plegaria, que los mbyá-guaraníes entonan,

mediante los cuales se esfuerzan por obtener la fuerza de lo alto y que el pequeño grupo reunido en la casa de las plegarias escucha reverente con exclamaciones de aprobación.

La educación del guaraní es una educación de la palabra y por la palabra, pero no es educado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto, generalmente a través del sueño, y poderlas decir. El guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir; su valoración y su prestigio entre los miembros de su comunidad y aun entre comunidades vecinas viene medida por el grado de perfección e incluso la cantidad de cantos y modos de decir que posee. Y como su sabiduría procede del desarrollo de su palabra y ésta, por su vez, de la propiedad e intensidad de su inspiración, es fácil de ver cómo es esencial para el guaraní la experiencia propiamente religiosa, que no todos conseguirán en el mismo grado, pero a la que todos de un modo u otro aspiran.

Es lo que notaban los misioneros jesuitas del siglo XVII, como el padre Antonio Ruiz de Montoya, que, sin embargo, da una interpretación del fenómeno un tanto reducida.

> Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua, y con razón porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama), con ella agregan gente y vasallos, con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes (Montoya /1639/1989:77).

En potencia, cada guaraní es un profeta –y un poeta–, según el grado que alcance su experiencia religiosa.

> Cuando en un grupo guaraní alguien consigue su primer canto (chamánico), esto constituye siempre un acontecimiento de interés general. Solamente en las viejas historias maravillosas he escuchado que niños recibieron tal inspiración. En las categorías de edades superiores la inspiración es cada vez más frecuente y entre quienes han pasado de los cuarenta años es excepcional el que no posea un canto. Algunos cantan en la oportunidad más insignificante; por ejemplo, al atravesar un puente que se balancea, para no caer en el agua, y en semejantes oportunidades otros son más reservados; en ocasiones extraordinarias, especialmente en las desgracias, se escucha cantar a algunas personas, de las que ni siquiera se sabía que tenían cantos propios. En la mayoría de los casos el individuo recibe su canto mientras

duerme, con la aparición en su sueño de algún pariente fallecido (Nimuendajú /1914/1987: 77).

Son conmovedoras las experiencias a través de las cuales el indio guaraní recibe el don del canto místico (Nimuendajú /1914/1987: 34-35, 78) y de una gran belleza poética y profundidad religiosa sus textos. He aquí uno que valga por tantos, ya que la infinita mayoría de ellos nunca fue registrada:

Por los alrededores de las casas donde dicen plegarias hermosas
voy caminando esparciendo la neblina (humo de tabaco fumado ritualmente)
Perseverando así, aprenderé numerosas palabras para fortalecer mi interior
Que lo vean los verdaderos Padres de mi palabra;
que en un futuro no lejano me hagan decir muchas muchas palabras...
Aunque nos amemos sinceramente,
si permitimos que nuestro corazón se bifurque,
no hemos de alcanzar grandeza de corazón ni fortaleza
(Cadogan 1992: 148-151).

Con mucha propiedad se ha dicho que «toda la vida mental del guaraní converge hacia el Más-Allá... Su ideal de cultura es la vivencia mística de la divinidad, que no depende de las cualidades éticas del individuo, sino de la disposición espiritual de oír la voz de la revelación. Esa actitud y ese ideal son los que determinan la personalidad (Schaden 1954 b: 248-249).

Ponerse en estado de escuchar las palabras buenas hermosas, incluso con ayunos, continencia sexual, observación de modos austeros de vivir, de comer y de dormir, es una práctica todavía constante en los guaraníes contemporáneos, especialmente entre los mbyá; son comportamientos, actitudes y posturas que propician el «decirse»: *ñembo'e,* esto es, la oración.

Recibida individual y personalmente, la palabra no es casi nunca de uso individual; es proferida –profetizada– en público, por lo menos para edificación de los de la casa, que acompañándola, participan de ella, y se la hacen suya.

> El recurso siempre a mano de que dispone el guaraní para provocar y al mismo tiempo dar salida a sus vivencias religiosas es el *porahéi* (canto) u oración....Lo que tiene de más valioso un individuo son sus porahéi, a los que se refiere con orgullo y hasta con cierta reverencia... (Schaden 1974:119).

Individuales, porque son don de los espíritus a determinadas personas, las oraciones y cantos son también una fuerza para la comunidad, que al escucharlos y «danzarlos» se identifica con ellos y se siente reconfortada. Es gracias a las oraciones y rezos que los guaraníes sienten que el mundo puede atrasar su futura e inevitable destrucción, una amenaza siempre presente, especialmente en los tiempos actuales en que ven la agresión a la ecología regional y el aniquilamiento de su hábitat tradicional. Su cosmos, del cual tienen una percepción visual y plástica, y hasta auditiva, se está convirtiendo en un caos sin color y sin voz.

La palabra de los profetas

Es siempre en función de la palabra inspirada que el guaraní crece en su personalidad, en su prestigio y hasta en su poder, sea éste, poder político, poder mágico o ambos juntos, que suele ser lo más común.

Las categorías de los dirigentes, generalmente hombres, pero sin excluir enteramente a las mujeres, se estructuran según los grados de excelencia en el «decirse», en la palabra. Eran los diversos tipos de «hechiceros» y «magos» de que hablan las crónicas misioneras de los siglos coloniales, son los chamanes, en lenguaje antropológico, verdaderos «teólogos de la selva», como ya había sentido Cadogan.

Nadie puede hacerse paje (chamán) por aprendizaje, ni siquiera bajo la dirección de los grandes, sino sólo por inspiración. No son una casta cerrada y menos hereditaria. Según el canto chamánico, los apapokúva (guaraní) se dividen en cuatro clases: los que todavía no han recibido inspiración ninguna; los que han recibido uno o varios cantos; los dirigentes rituales, llamados *ñande ru* y *ñande sy:* «nuestro padre» y «nuestra madre»; y los chamanes, «caciques» o «capitanes».

Son los de la tercera clase los que ejercen generalmente las funciones religiosas más características. Se les llama también, entre los avákatú, *de oporaíva:* «cantores». Su canto está al servicio de la comunidad

para hallar el nombre de un recién nacido, para curar una enfermedad, para dirigir un ritual, para hablar proféticamente sobre lo que es y lo que ha de ser, para recordar relatos míticos tradicionales. Pero, repetimos, esto no es una profesión ni un cargo; lo que puede hacer un chamán, no es privativo de él, ya que en mayor o mejor grado, cada guaraní es un «rezador» y es un profeta. No hay una clase sacerdotal.

Es cierto que hay algunos carismas que son tenidos como más importantes, como el ser «vidente»: *tesapyso;* el estar en condiciones de encontrar y dar nombre al niño; el ser capaz de llevar a buen término el «gran canto ritual»: *ñengarete o mborahéi puku.*

La palabra, el nombre, la oración, el canto, la invocación medicinal, la profecía, la exhortación político-religiosa, todas estas formas de «decirse»: *ñembo'e,* son la forma privilegiada de la religión guaraní. El guaraní es religioso porque se hace palabra, y en haciéndose palabra participa del ser de los Primeros Padres, Padres de la palabras-almas. La religión guaraní es una religión de la palabra inspirada. La historia del guaraní es la historia de su palabra.

A la manera de un «santo» profeta quedó en la tradición de los mbyá la figura del «capitán» Chikú, quien, después de largo peregrinar, vuelve a la selva y alcanza la perfección.

> Después de todo lo acontecido, entonces solamente,
> obtuvo la perfección el capitán Chikú.
> Capitán Chikú obtuvo la perfección plena;
> de las palmas de sus manos y de las plantas de sus pies brotaron llamas;
> su corazón se iluminó con el reflejo de su sabiduría;
> su cuerpo divino se convirtió en rocío incorruptible,
> su adorno de plumas se cubrió de rocío;
> las flores de su coronilla eran llamas de rocío
> (Cadogan 1992: 237).

4.3.2.3. Rezar, cantar y danzar

La palabra guaraní se dice y se hace; los caminos de la palabra, sus «sacramentos», son el canto y la danza. Religioso, el pueblo guaraní se dice en gestos y en ritos.

El canto, generalmente con una entonación muy simple y casi siempre acompañado de algún instrumento, es la forma ritual más común de la expresión religiosa del guaraní. Si bien el canto suele ser recibido durante el sueño, sus enunciados y expresiones son muy conscientes y claras, aunque con aquella densidad y fantasía metafórica propia del lenguaje poético. Hay, es cierto, algunos cantos que consisten en repetición de palabras ininteligibles, pero éstos son excepción.

Cada grupo étnico en que se dividen los guaraníes tiene sus formas especiales de cantos y rituales, que deberían ser descritos separadamente. Aquí intentaremos, sintetizar sus aspectos fundamentales y genéricos, procurando no perder, sin embargo, su realismo.

Invocaciones y plegarias

Los guaraníes no conocen cantos ni danzas propiamente profanos. Canto, danza y oración llegan a ser sinónimos; la oración es un canto danzado, así como la danza es una oración cantada. Hay tres tipos de canto-danza: el *purahéi* (Schaden 1974:118-120), el *kotyu* y el *guahu*. Estos dos últimos, por su temática frecuentemente lírico-erótica, podrían parecer más profanos, pero aun así nunca pierden su relación con la fiesta religiosa en cuyo ambiente se ejecutan de preferencia.

Las plegarias de invocación de los paĩ tienen relación con la ecología y economía en las que se desenvuelve la vida guaraní tradicional. Este guaraní que reza es ante todo un agricultor, pero que no ha dejado de ser un cazador y un recolector que recorre una selva tropical en la que no faltan peligros. En estos rezos cantados el guaraní suele pedir protección al «espíritu» que es considerado dueño de aquella actividad, o pide auxilio contra tal o cual peligro previniendo la influencia del mal espíritu. De este modo rezará —solo o acompañado por la familia— cuando prende fuego al rozado, o para evitar que ratones, pájaros, perros o gorgojo dañen las plantaciones. Rezará también cuando quiere atraer la lluvia (Meliá-Grünberg 1976: 245).

Están también las preces de bendición: bendición de la miel, de los frutos, de la carne.

Bendición de la miel

¡Arbol bienaventurado que resuena!
¡Arbol bienaventurado grande que resuena!

¡Arbol blanco bienaventurado que resuena!
¡Arbol blanco bienaventurado grande que resuena!
¡Que se descubran mis Manchas Divinas (abejas) bienaventuradas!
¡Que las grandes Manchas Divinas bienaventuradas de la cruz se descubran!
(Cadogan 1962: 59)

Cuando sale al monte, hace sus invocaciones para atraer la caza. «Conversa» con las trampas para que éstas agarren numerosas presas, pero al animal cazado le pedirá disculpas, que si lo mata es para alimentar a su familia. Otro tipo de invocaciones está en relación con el camino y sus peligros. El guaraní no es nómada, pero es un gran caminante a quien le gusta recorrer el monte y visitar otras comunidades. De camino, pues, reza para que el jaguar, las víboras y serpientes y también el mal espíritu se «avergüencen» del caminante, se alejen de él y lo dejen en paz.

De lo que se avergüenza el jaguar

Aquí seguramente estará mi tío (el jaguar): pasa presto por allí.
Por tus matorrales ve pasando presto.
Por el palmar extenso ve pasando presto.
Takerese (el tigre) venerado, el del mentón negro grande venerado.
(Cadogan 1962: 61)

Los chiriguano-isoseños, de Bolivia, sobre todo cuando salen al monte, con diversos cantos e invocaciones muestran hasta qué punto lo sagrado les es familiar y próximo. Una publicación reciente, *Textos sagrados de los guaraníes en Bolivia* (Riester 1984) recoge un buen número de esas conversaciones-oraciones, llenas de respeto y de cariño con los «dueños del monte», que son tratados con humildad, pero también con familiaridad y no poco humor.

«Oh, pobre hijo mío», dices; y tienes compasión de nosotros. Para esto estáis vosotros; para hacer favores estáis, Mis Padres. Lo que buscamos no es para enriquecernos. Has escuchado las oraciones de tus pobres hijos. De la pobreza hablan contigo...Entiende nuestra pobreza, Mi Padre. Vosotros sois dueños de la sabiduría. Amas a todos tus hijos... Si hasta a tus hijos ricos les das cosas y eres comprensivo con ellos, ¡cuánto más con nosotros los pobres! ... Todas las cosas para

que coma la familia, de tu patio —esta selva—, las sacamos. Escucha nuestras súplicas. Es de noche pero no nos sentimos tristes; no nos iremos todavía. Esto es monte, pero es tu casa (Riester 1984: 191-193).

En una choza mbyá no es raro escuchar, un poco antes de clarear el día o en el crepúsculo del anochecer, una plegaria. Es cantada por el hombre al son de una especie de rústica guitarra, haciéndose acompañar por los golpes rítmicos de la tacuara que la mujer golpea verticalmente sobre el suelo. Son cantos inspirados, generalmente recibidos en el sueño de Los de Arriba, y que tienen por objeto obtener valor y alcanzar grandeza de corazón (Cadogan 1992: 44).

¡Oh, nuestro Primer Padre!
Fuiste tú quien por primero conociste las normas de nuestro modo de ser.
Fuiste tú quien por primero conociste en ti mismo la que había de ser la palabra fundamental,
antes de abrir y manifestar la morada terrenal...
Hacia la grandeza de corazón,
algún que otro de nosotros, de los pocos que quedamos, nos esforzamos...
A los que permanecemos erguidos en esta tierra,
haz que vivamos, de pie, con grandeza de corazón.

Estas y otras plegarias, que pueden parecer de carácter intimista y retraído, son siempre, cuando analizadas en su contexto, una reflexión sobre la condición humana, entre la sociedad de Los de Arriba y la propia sociedad histórica en esta «morada terrenal».

Por estas y otras expresiones que constan sobre todo en la obra de Cadogan, *Ayvu rapyta*, los mbyá-guaraníes han sido llamados los «profetas de la selva» (Clastres 1974: 141). Una inspiración profética y —poética— que por lo demás está presente en diversas formas y grados en todos los grupos étnicos guaraníes, sean mbyá, avá-katú-eté o paĩ.

Canto y danza ritual en el convite y en la fiesta

La fiesta *—arete—* es el tiempo *—ára—* verdadero y auténtico *—ete—*, el tiempo por antonomasia del guaraní. Lo que prepara este tiempo y lo que en él se realiza es el «sacramento» de la sociedad guaraní como

un todo. Bastaría analizar con detalle y en sus innumerables desdoblamientos lo que es la fiesta entre los guaraníes para comprender lo que constituye su ideal de sociedad y su utopía. Hoy como ayer, la situación, la vitalidad y las eventuales crisis de una comunidad guaraní son significadas inmediatamente en la frecuencia y cualidad de sus fiestas.

La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida religiosamente. No podemos discutir aquí con amplitud suficiente lo que es una economía de reciprocidad, sus diversas formas y las prácticas sociales y religiosas a que da lugar. El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social y muchas veces religioso, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados.

Tomemos una fiesta de los paĩ-tavyterã como ejemplo de ritual y forma de economía de reciprocidad: el *avatiky-ry*. Es la fiesta del maíz verde, de la chicha o *kawĩ*, ya citada en las fuentes etno-históricas más antiguas. Generalmente, cada comunidad tiene sus fiestas del maíz una vez por año, pero esas fiestas suceden en numerosas comunidades vecinas unas de otras y en innumerables casas, de tal suerte que el ambiente de convite y convivencia suele prolongarse por semanas y hasta meses.

En el día señalado van llegando los convidados, generalmente en grupos, que hacen su saludo ritual. Al anochecer se inicia el *mborahéi puku*, el grande y largo canto, que se prolongará durante la noche. Lo dirige, de pie y sin sentarse en toda la noche, uno de los raros hombres que sea capaz de desenvolverlo sin desvíos ni tropiezos. Con la mano derecha agita la maraca; con la izquierda agarra el bastón. El ritmo tranquilo y un tanto monótono de su danza sugiere un caminar, si bien los danzantes «caminan» sin mudar de lugar. Dentro de la gran casa los hombres que acompañan con su canto y con su paso rítmico al «dueño» del canto, están dispuestos, uno al lado de otro, en hileras paralelas. Permanecen colocados frente al *mba'e marangatu*, la «cosa santa», especie de altar sumamente despojado, que consiste en unos palos clavados en el suelo, sin objetos especiales de veneración, apenas

adornado a veces con algunas plumas. Esa «cosa santa» no es propiamente un objeto de culto, sino un lugar de referencia.

El *mborahéi puku* es uno de los cantos que más impresionan por su alentada inspiración y la magnífica grandeza de sus metáforas, extraordinario por su estructura interna y la osadía de sus imágenes. No hay un texto fijo, como ya dijimos, para el *mborahéi puku,* sin embargo, es hoy un canto muy formalizado que probablemente exige del cantor un entrenamiento memorístico especial. No son muchos, de hecho, los paĩ que se sienten capaces para emprender esa larga marcha poética de varias horas –prácticamente toda la noche– en que se desarrolla ese gran canto ritual. Es un canto que toma la estructura de un himno litánico, en el que los versos de una estrofa se generan a partir de una frase inicial, cuyo substantivo base es ampliado y comentado por otras palabras con él asociadas o recibe nuevas adjetivaciones acumulativas. El *mborahéi puku* es una sinfonía teológica en la que vienen sintetizados los grandes temas de la religión de los paĩ, su *teko marangatu,* su modo de ser sagrado, que ellos sienten como el fundamento de su misma identidad.

Uno de estos *mborahéi puku* fue registrado por Marcial Samaniego, por los años 1941 y 42, y nosotros mismos hemos escuchado repetidamente versiones semejantes entre 1972 y 1991 (cf. Meliá y Grünberg 1976: 242).

El gran canto ritual de Nuestro Grande Abuelo, el Absoluto –*Ñane Ramõi Jusu Papa ñengarete*– transcrito por Samaniego, y traducido y comentado por Cadogan (1968), se desarrolla en 58 estancias que son como otros tantos niveles de una marcha ascendente; de hecho, los cantores como que caminan, avanzan, entran y toman lugar en las nuevas tierras y en los nuevos cielos designados por el canto, porque el mismo canto realiza el acceso místico a la realidad significada. Cantando y danzando, los paĩ entran en una nueva realidad.

El canto puede comenzar en estos términos:

> Érase Mi Abuelo Grande último-último.
> Antes de que nada existiera, era Mi Abuelo Grande último-último.
> Antes de haberse colocado el centro de la tierra, era Mi Abuelo Grande último-último.
> Antes de haberse extendido la tierra, era Mi Abuelo Grande último-último.

jerokyaty

je Je

Oporaíva ou jerokyatýpe.

Oiko kavĩ.

Kavĩ opa rire, orekuera rokotyu.



Figura 39. Página del libro *Ayvu peteĩha,* con la ilustración de una danza de los chiripá-guaraníes.

Antes de haberse cubierto la tierra de pelusa (de bosques), era Mi Abuelo Grande último-último.
Antes de haber innumerables almas Tupã, era Mi Abuelo Grande último-último.
Antes de multiplicarse las numerosas almas Tupã, era Mi Abuelo Grande último-último.

(Avanza la noche y se va avanzando en el canto)

Ya se ha traspasado la puerta del Paraíso,
ya se ha traspasado la puerta brillante del Paraíso,
ya se ha traspasado la puerta llameante del Paraíso,
ya se ha traspasado la puerta tronante del Paraíso.
....
En su futura morada estaba pensando Nuestro Gran Abuelo,
Nuestro Gran Abuelo estaba iluminando, con tenue luz eterna, su futura morada.
Estaba ya iluminando plenamente su futura morada.
Estaba buscando con la vista un pequeño asiento adornado en que sentarse.
Estaba buscando un pequeño asiento brillante en que sentarse.
Estaba buscando un pequeño asiento llameante en que sentarse.
Estaba buscando un pequeño asiento tronante. en que sentarse.
Para sentarse él simultáneamente con su propio ser,
para sentarse con su propia luz,
para sentarse con sus propias llamas,
para sentarse con su propia palabra
su propia palabra llameante
su propia palabra tronante.
(Cadogan 1968: 446; 449).

Del crepúsculo vespertino se ha pasado, cantando –y recorriendo cielos– a la alborada, la hora en que se repartirá y ser beberá la chicha preparada para la fiesta a la que fuimos convidados.

Los mil rostros del canto

Cada grupo étnico en que se dividen los guaraníes orientales: mbyá, paĩ y avá-katú presenta de hecho formas distintas de palabra

poética y arte de decir; sin embargo, sus categorías y géneros tienen mucho de común.

El padre Antonio Ruiz de Montoya, en su famoso y clásico *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) registra ya varios tipos de cantos: *porahéi*, canto general, que reviste diversas formas; *guahu*, canto de los indios en las bebidas, esto es, en los convites rituales de chicha; *ñe'engarai*, canto de mujeres. Éstas serían hoy las formas más socializadas del canto.

Hay que notar, sin embargo, que ninguno de esos cantos llega a ser enteramente anónimo y patrimonio puramente folklórico. Aun los cantos más aparentemente rituales, como el *ñengarete* o *mborahéi puku* de los paĩ, la «palabra verdadera» o «canto largo», no son recitados de un texto fijo, aprendido simplemente de memoria y repetido ceremonialmente. En otros términos, no hay posibilidad de canto sin algún tipo de experiencia chamánica personal.

Hay en la palabra poética del guaraní una dimensión de oración: *ñembo'e*. Es un decirse en virtud de una palabra recibida. Y son esas palabras escuchadas las que serán dichas de diversas formas. De ahí surgen los que podemos considerar como géneros de la poética guaraní. Dispuestos en una gradación que va de una expresión más particular a un uso más ritual, además de las plegarias, las invocaciones, los himnos, y los grandes cantos rituales, a que me he referido, están los cantos festivos de tipo *kotyu* y los cantos ceremoniales de tipo *guahu* y hasta citaría algunos delicados cantos infantiles.

Singularmente graciosos son los *kotyu* de los avá-katú o chiripá, que no dejan de recordar los delicados y densos *hai-kai* japoneses.

> Lloráis por las afueras de la Casa Grande,
> lloráis por las flores del Uruku Eterno,
> lloráis por la Palmera Eterna,
> lloráis por las flores del Algodonero Eterno».
>
> «Dirijámonos el saludo amoroso,
> mis hermanas, doncellas sin tacha,
> en los alrededores de la Casa Grande,
> más allá de donde crece la Hierba Eterna».
>
> «De tardecita-cita cantan los pájaros»
> «Vámonos, pues, sin rumbo, dice el pájaro;

mientras va atardeciendo, pues, dice el pájaro;
de tardecita-cita, dice el pájaro;
vámonos, pues, sin rumbo, dice el pájaro».
(Cadogan 1959 b: 86-87).

¿Por qué me voy a casar, dices,
después que has escondido tu flor aúrea imperecible?
(Melià 1972: 79).

Naturalmente, la palabra de los avá-katú no se reduce a estas expresiones, pero ellas son una muestra especialmente significativa de poesía lírica guaraní.

Los paĩ, como los avá-katú, cultivan con un no menor arte los cantos de tipo *kotyu* y los de tipo *guahu,* en sus dos variedades de *guahuai,* el simple y propio del día, y el *guahuete,* el solemne y propio de la noche. Son composiciones que tienen «dueño», pero que son puestas a disposición de la comunidad, de preferencia en las fiestas en que los convidados se juntan para beber chicha.

El profesor E. Schaden recogía en 1950 una serie de *guahuai* muy bonitos, cuya traducción y sentido pudo registrar gracias a la colaboración del *guahujára,* el dueño de esos cantos.

Tráeme, pues, mis flechas,
para tirarle al pajarito
que sobre la cima del Caranda'i hũ
posado está.

(Quiere impresionar a las mujeres como flechador. El buen cazador forma parte del ideal de persona de los hombres).

Llama, llama a tu cuñado, Pájaro.
El ocaso del sol le vuelve triste, Pájaro.
Yo no he matado a mi cuñado;
sin querer lo he matado.

(Estos versos tratan del inambú, especie de perdiz. Ésas perdices «hablan entre sí» sobre todo por la tarde con sus gritos singulares. En la última frase se disculpa el cazador por haber disparado contra el «cuñado»).

(Schaden 1964: 288-289).

Ayvu rapyta terminaba con unos cantos con que los niños acompañan sus juegos.

Dicen que el loro murió.
¿Por qué será que murió?
Estalló en llamas y murió.
El sapo me lo ha (dicho).
(Cadogan 1992: 287)

Y la canción de cuna, escuchada también entre los Mbyá de Argentina:

Duérmete, niño; duérmete, niño...
Tu padre te va a traer un ternero manchado,
para tu animalito, para tu animalito.
Duérmete, niño; duérmete, niño...
Tu padre te va a traer una orejita de liebre,
para tu collarcito, para tu collarcito.
Duérmete, niño; duérmete, niño...
Tu padre te va a traer frutitas moteadas de la espina,
para ti, para ti.
¡Ijeíjeee...!
(Ramos 1984: 122).

El don de la palabra

El panorama de la literatura guaraní indígena aquí bosquejado —brevísima antología que sólo recoge fragmentos de un *corpus* mucho mayor— ha sido posible gracias a una operación que debe ser calificada de reducción antropológica. Los textos, dada la competencia de sus compiladores, no ofrecen en general dudas sobre su autenticidad y fidelidad en reproducir la palabra escuchada, pero hay que reconocer que han perdido definitivamente su oralidad y lo que ésta comporta. Son los inevitables riesgos y peligros de toda aventura literaria, que, si revela y fija contenidos, oculta el ejercicio vivo de la palabra. Es lo que sentía aquel sabio guaraní al hablar con Cadogan: «Para aprender estas cosas, deberás permanecer un año conmigo en la selva... Dejarás de leer, pues la sabiduría de los papeles te impedirá comprender la sabiduría que nosotros recibimos, que viene de arriba».

Ciertamente el acceso a lo escrito no debería provocar recelos paralizantes –y hemos visto que los guaraníes modernos encaran ya para sí la conquista de la escritura y la propia creación literaria–; pero la literatura tampoco debe poner en peligro esa especie de la oralidad con riesgo de procesos irreversibles y daños definitivos en la ecología cultural de un pueblo. El *corpus* literario recogido ha hecho posible revelar un arte de la palabra guaraní que convida a una lectura de estos textos como clásicos de la literatura universal y patrimonio de la humanidad. La reducción antropológica expone el texto indígena a una lectura hecha por otra sociedad que lo puede hacer suyo por la vía de la emoción estética y del conocimiento compartido. Es el don de la palabra que las sociedades indígenas ofrecen con tanta generosidad al que sabe escuchar y quiere dialogar.

Cabe preguntarse, sin embargo, qué queda del discurso religioso, único en su inspiración y en su contexto, cuando se lo arranca del tiempo y se lo localiza en el estrecho espacio de una página escrita. En este acto de transporte, por el que se traspasa la palabra guaraní a un lector occidental, ¿qué se le da en retorno al dador de la palabra? ¿No es la propia reciprocidad de palabras, en la que surge la palabra fundamental y es fundamento de la palabra, la que queda interrumpida? Y el don no retribuido pide entonces venganza, según la propia economía indígena.

Estas consideraciones, aplicables generalmente a la situación y uso posible de muchas literaturas indígenas de América, tratándose de la guaraní, adquieren especial fuerza, y no podía dejar de traerlas a colación, incluso como problema ético. Para los guaraníes el cedro es *yvyra ñe'ẽry*, (árbol del que fluye la palabra); pero ¿qué se hace con el tronco cortado y la madera vendida? Son las palabras de la lengua, sin la lengua, un proceso que todavía amenaza a muchas lenguas indígenas de América.

UNA HISTORIA INACABADA

La historia del guaraní, que es también hecho social y expresión de cultura, más que cualquiera otra corriente interpretativa, es el río profundo por donde fluyen los pueblos del Paraguay.

La unidad de la lengua guaraní y al mismo tiempo sus diversas realizaciones dialectales son la fuente y el espejo de pueblos que han usado esta lengua para ser semejantes y diferentes a la vez. La ramificación dialectal fue sin duda una riqueza del espíritu, que encaraba y asimilaba nuevas realidades culturales. Si esta diversificación desafía cierta racionalidad que busca en la unidad de lengua una comunicación más universal, ella es también la muestra de la capacidad creativa de una sociedad que introduce su modo de vivir específico en su propia lengua y con ella hace cuerpo. La multiplicidad de voces puede ser una sinfonía cultural. Esto es lo que muestra la historia profunda del guaraní, que ha pasado por procesos diferenciadores notables, siendo el paso de lengua indígena hacia lengua de una sociedad no indígena su mayor reto.

En el período colonial, la lengua, lo mismo que el indígena guaraní, fue conquistada y reducida, y en el ambiguo juego de reducción a escritura, a gramática y a diccionario, la lengua guaraní fue usada para una significativa literatura que pretendía juntar en un mismo movimiento tres elementos muy dispares: el ser lengua indígena, colonial y cristiana. La llamada «lengua clásica» o «jesuítica» perseguía esta utopía que acabó teniendo lugar, pero que no debía tener futuro. Las lenguas al final no pueden ser más utópicas que sus propias sociedades. La lengua guaraní de las Reducciones no iba a sobrevivir a las comunidades que la hablaban, y estas comunidades fueron extintas realmente a lo largo del siglo XIX.

Pero del mismo período colonial provenía otra lengua guaraní, jerigonza bastardeada, si se quiere, pero que era hablada por todo un pueblo, que se hispanizó culturalmente, sin dejar de hablar guaraní, y que al principio del siglo XIX se declaraba independiente del dominio español. Era la lengua guaraní paraguaya que sin literatura, pero con una masa hablante cada vez más homogénea, se daba su propia estatura, a pesar de todos los esfuerzos castellanizantes que actuaban en contra de ella.

Hasta el último cuarto del siglo XIX el Paraguay era un país monolingüe guaraní, aunque esta lengua guaraní distaba mucho del guaraní «clásico» creado en las Misiones jesuíticas y del guaraní de los pueblos guaraníes que en la selva vivían todavía libres del Estado paraguayo. Este guaraní paraguayo fue dándose poco a poco su propia literatura y creando sus modos de decir. Y es este guaraní paraguayo el que vive, con muchas riquezas y no pocas miserias. El guaraní que nos hablamos ofrece mil caras y máscaras. Bien usado y mal usado; alabado y vituperado; estudiado y dejado de la mano de Dios, este guaraní es objeto de acaloradas discusiones cuando se trata del análisis de su presente y de sus posibilidades de futuro. Su reconocimiento como lengua oficial del Paraguay, en este año de 1992 –la fecha no podía ser más sugestiva– le abre sin duda una nueva historia, que está por hacer.

En las selvas cada día más reducidas e invadidas por nuevos colonos y empresarios agropecuarios, están los guaraníes, sociedades indígenas, tradicionales, un tanto arcaicas, con su historia y su cultura apenas colonizadas. Todavía sueñan y profieren las «hermosas palabras primeras» para quien esté en condición de escucharlas. Lo mejor de la lengua guaraní todavía se dice a través de estos profetas y poetas de la selva. Son un patrimonio cultural del cual se alimenta cada día más la sociedad paraguaya que ya empieza a mirar con mucho respeto y devoción lo que la lengua guaraní ya fue y todavía puede ser. Por medio de ella, les puede llegar a todos los hablantes del guaraní, la «redención del decir», según la expresión de los mbyá, a la manera de un «texto ausente», que puede convertirse en historia de futuro, es decir, en creación, como ha ocurrido en un escritor paraguayo en castellano como Augusto Roa Bastos.

La lengua guaraní del Paraguay es un fenómeno rico en matices, complejo y desconcertante, susceptible de lecturas diversas que ora le

decretan una muerte próxima, ora le prometen un futuro indefinido. Quien haya seguido el curso de estas páginas, en las que no he querido ocultar las graves dolencias que afectan a la lengua guaraní actual, se habrá percatado de que en este como en otros hechos sociales nada está fijado de antemano. Se ha abierto paso a través de la historia, para seguir viviendo, ha mudado para seguir siendo, pero el futuro no reproducirá el pasado y esta lengua se encuentra frente a los desafíos de la llamada modernidad que exige políticas lingüísticas creativas y esforzadas.

El Paraguay y las sociedades de habla guaraní soportan cargas sociales y limitaciones económicas y políticas que atentan contra su derecho a una lengua propia, derecho al que ya han accedido otros pueblos con mayor autonomía. Por este y otros motivos análogos, la historia de la lengua guaraní entra en una nueva etapa que no hace sino comenzar.

En 1992 los chiriguanos están empeñados en una política lingüística, no de quejas y lamentos por los eventuales daños de quinientos años de colonización, sino de trabajo y dedicación en un proyecto de educación bilingüe e intercultural, cuyo primer paso es la revalorización y el uso cada vez más amplio del guaraní hablado y escrito. Este es el motivo principal de su conmemoración.

Que la lengua guaraní llegue a este fin de siglo como lengua viva de millones de personas distribuidas en varios tipos de sociedad, es un resultado alentador, aunque no exento de fundadas preocupaciones sobre su futuro desarrollo. La historia no está acabada. Es la convicción de un mbyá que confía en el futuro de la palabra:

> Y bien, siendo esto así,
> seamos fuertes, tengamos grandeza de corazón,
> en cada atardecer, en cada nuevo alborear;
> mostrando grandeza de corazón,
> Nuestro Primer Padre enviará
> una multitud de hijos excelentes,
> los que alberga frente a su propio corazón,
> sus bien amados;
> hará que desciendan sobre la tierra;
> hará en verdad que pronuncien largas series de bellas palabras
> (Cadogan 1992: 151).

destino, una apuesta posible, que se plantea un futuro indefinido. Quien haya seguido el curso de estas páginas, no habrá dejado de quedar de dudas las contradicciones que afectan a la lengua guaraní, no se habrá percatado de que en este decurso entran hechos sociales en el marco de un tiempo. Se ha abierto paso a través de la historia para seguir viviendo, habituado para [illegible] el futuro, [illegible] producción el pasado y esta lengua se enfrenta a los desafíos de la llamada modernidad que exige políticas lingüísticas creativas y esforzados.

El Paraguay y las sociedades de habla guaraní que en él se congregan cada vez más a los intereses económicos y políticos que afectan como un derecho a una lengua propia, derecho que ya han reclamado [illegible] con mayor autonomía. [illegible] historia de la lengua guaraní entra en una nueva etapa que [illegible] sus consecuencias.

En 1992 [illegible] una política lingüística [illegible] fundamentalmente de los [illegible] educación bilingüe [illegible] es el motivo principal de su [illegible].

Que la lengua guaraní llegue a este fin de siglo como lengua viva de millones de personas distribuidas en varios tipos de sociedad, es un resultado alentador, aunque no exento de [illegible] para su futuro, desarrollo [illegible] Que este [illegible] en el futuro de la palabra.

> Y bien, siendo esto así,
> somos fuertes, tenemos grandes de corazón
> de cada atardecer, en cada nuevo alborear,
> nuestros grandes de corazón,
> [illegible]
> una multitud de hijos excelentes,
> los que abriga bien a su propio corazón,
> son bien amados,
> esos que desearán sobre la tierra,
> tal en verdad que pronunciarán largo sobre la palabra
> (Cadogan 1992: 146).

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Nota a esta bibliografía:

Las principales fuentes documentales en que me he basado para este trabajo están comentadas dentro del texto y son fácilmente localizables por el Indice. Son éstas, sobre todo, las obras de Montoya, Restivo, Nimuendajú, Cadogan y Granda. Yo mismo he tratado especialmente del guaraní colonial en mi tesis, todavía inédita (Melià 1969). Por otra parte, no existe precedente que yo conozca de un trabajo que haya abordado una historia general de la lengua guaraní, y por ello he tenido que recurrir a una infinidad de informaciones dispersas en multitud de obras –de ahí el número considerable de títulos citados en esta bibliografía–, que he ido juntando como teselas para configurar el mosaico.

Acosta, Feliciano, 1988. La prosa en guaraní, en: *Ñemitỹ* 17: 4. Asunción.

AGI-Archivo General de Indias, Charcas.

Ambrosetti, J. B., 1895. «Los indios Cainguá del Alto Paraná (Misiones)», *Boletín del Instituto Geográfico Argentino,* XV: pp. 661-744. Buenos Aires.

Anchieta, Joseph de, 1595. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil.* Coimbra.

— 1990. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil.* São Paulo.

Appleyard, José Luis, 1973. *Los monólogos.* Asunción.

— 1983. *La voz que nos hablamos.* Asunción.

Aragona, Alonso de /c.1627/1979. *Breve introducción para aprender la lengua guaraní.* Presentación, edición y notas por Bartomeu Melià, s.j., *Amerindia* 4: 23-61. (París 3-61).

Armani, Alberto, 1977. *Città di Dio e città del sole. Lo «Stato» gesuita dei Guarani (1609-1768).* Versión castellana: México, 1982.

Arnaud, Vicente Guillermo, 1949. «Los intérpretes en el descubrimiento, conquista y colonización del Río de la Plata». *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 22. Buenos Aires.

Arsi, *Archivum Romanum Societatis Iesu,* Roma.

Ayala, Valentín, 1989. *Gramática guaraní.* Corrientes.

Ayrosa, Plínio, 1954. *Apontamentos para a bibliografia da língua tupi-guarani.* São Paulo. (2.ª ed. revista e atualizada).

AYVU, 1984. *Ayvu peteĩha.* Asunción: Ediciones ENM (Conferencia Episcopal Paraguaya).

— 1985. *Ayvu ka'aguy mokõiha.* Asunción: Ediciones ENM (Conferencia Episcopal Paraguaya).

Azara, Félix de /1809/ 1969. *Viajes por la América Meridional.* Madrid: Espasa-Calpe (Colección Austral, 1402).

— 1847. *Descripción é historia del Paraguay y del Río de la Plata.* 2 vols. Madrid.

Azuaga, Moncho, 1989. «Los niños de la calle», *Ñande Reko* 6-7: 51-83. Asunción.

Barco de Centenera, Martín, 1602. *Argentina y conquista del Río de la Plata.* Lisboa.

Bareiro Saguier, Rubén, 1980. *Literatura guaraní del Paraguay.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

— 1991. *De la littérature guarani à la litterature paraguayenne: un processus colonial.* Montpellier (Doctorat d'Etat ès Lettres; manuscr).

— 1983. *Ojo por diente.* La Habana.

Barrett, Rafael, 1978, *El dolor paraguayo.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Bartolomé, Miguel Alberto, 1977. *Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueños). Chamanismo y religión entre los Ava-katu-ete del Paraguay. México:* Instituto Indigenista Interamericano.

— 1991. *Chamanismo y religión entre los Avá-Katú-Eté.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

Baudot, Georges, 1976. *Les lettres précolombiennes.* Toulouse: Privat.

Bernal, José, 1800. *Catecismo de doctrina christiana.* Buenos Aires: En la Real Imprenta de los niños expósitos.

Bertoni, Guillermo Tell, 1950. «Importancia cultural del guaraní en los países bilingües de la América íbero-guaraní», *Boletín de Filología,* 6: 84-97. Montevideo.

Blanco, José María, 1929. *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhí.* Buenos Aires.

Brabo, Francisco Javier, 1872. *Colección de documentos relativos á la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III.* Madrid.

Bridgeman, Loraine I., 1961. «Kaiwa (Guarani) phonology», *International Journal of American Linguistics,* 27: 329-334.

— 1966. *Oral paragraphes in Kaiwa (Guarani).* Universidad de Indiana.

Britez Fariña, Basílides, 1981. *Literatura guaraní.* Asunción (mimeog.).

— 1988. *Historia de la Cultura guaraní.* Asunción.

Bruno, Cayetano, 1966-76. *Historia de la Iglesia en Argentina.* 11 tomos. Buenos Aires.

Ca-Cartas Anuas, 1927-29. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús,* 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts. 19-20). Buenos Aires.

Caballos, Antonio, 1992. «Educación desde el guaraní», *Acción* 125: 34-36. Asunción.

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez de /1555/1971. *Naufragios y comentarios.* Madrid: Espasa-Calpe. (Colección Austral, 304).

Cabichui /1867-1868/ 1984. *Cabichuí: periódico de la guerra de la Triple Alianza.* Asunción: Museo del Barro.

Cacique Lambare, 1867. *Lambare, cuatia ñeê ybyty rusu gui õsê bae.* Imprenta del Estado. Asunción.

Cadogan, León, 1949. «La lengua Mbyá-guaraní», *Boletín de Filología,* V, 40-41-42: 649-670. Montevideo.

Cadogan, León, 1958, «En torno al bilingüismo en el Paraguay», *Revista de Antropologia,* 6, 1: 23-30. São Paulo.

— 1959. *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbya-guaraní del Guairá.* São Paulo: Univ. de São Paulo, Fac. de Fil. Ciências e Letras. Boletim 227, Antropologia 5.

— 1962a. «Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, Alto Ypané», *Revista de Antropologia,* X, 1-2: 65-91. São Paulo.

— 1962b. «Aporte al estudio de la función de las "Partículas" (P. Ruiz de Montoya), o "Sufijos átonos" (P. Antonio Guasch) en el guaraní», *Boletín de Filología,* IX, 58-59-60: 17-39. Montevideo.

— 1962. «Fragmentos del folklore guaireño, 1.ª parte», *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas,* III: 87-109. Buenos Aires.

— 1963. «En torno a la enseñanza del guaraní y su implantación como idioma oficial», *Ybyturusú,* 2, 5:12-15; 2, 6: 10-12. Villarica.

— 1965a. «En torno al guaraní guaireño», *El Surco,* 17, 24 y 31 de marzo. Villarrica.

— 1965b. «Guyrá compuesto y otras baladas paraguayas», *Alcor,* 37-38: 1-10. Asunción.

— 1965c. *La literatura de los guaraníes.* Introducción, selección y notas de Alfredo López Austin. México: Joaquín Mortiz Ed.

— 1966. «Fragmentos del folklore guaireño, 2.ª parte», *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo,* 1, 2: 63-125. Asunción.

— 1967. «Algo más sobre el guaraní paraguayo», *Alcor,* 44-45: 3-6. Asunción.

— 1968. «Ñane Ramói Jusú Papá Ñengareté. Canto ritual de Nuestro Abuelo Grande (el Creador)», *Suplemento Antropológico,* 3, 1-2: 425-450. Asunción.

— 1970. «En torno al "guaraní paraguayo" o "coloquial"», *Caravelle* 14: 31-41. Toulouse.

— 1971. *Ywyra ñe'ery; fluye del árbol la palabra.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

— 1973. «Datos para el estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo», *Suplemento Antropológico,* 8, 1-2: 15-49.

— 1990. *Extranjero, campesino y científico. Memorias.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

Cadogan, León, 1992. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá guaraní del Guairá.* Edición corregida y aumentada. Asunción.

Canese, Natalia Krivoshein de, 1983. *Gramática de la lengua guaraní.* Asunción.

— 1989. Evolución del bilingüismo paraguayo, *Ñemitỹ* 18, Asunción.

— (y otros) 1991. Proyecto de unificación del alfabeto guaraní para su oficialización y uso en la educación paraguaya, *Ñemitỹ* 23 (1991): 11-21.

— y Corvalán, Graziella, 1987. *El español del Paraguay en contacto con el guaraní.* Asunción.

Cardiel, José, 1900. *Declaración de la verdad.* Buenos Aires.

— 1953. *José Cardiel y su Carta Relación (1747).* Ed. por Guillermo Furlong. Buenos Aires.

— 1984. *Compendio de la historia del Paraguay* (1780). Estudio preliminar de José M. Mariluz Urquijo. Buenos Aires: FECIC.

— 1989. *Las misiones del Paraguay.* Madrid: Historia 16.

Cardozo, Efraím, 1959. *Historiografía paraguaya. I. Paraguay indígena, español y jesuita.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

— 1985. *Apuntes de historia cultural del Paraguay.* Asunción: Universidad Católica.

Cardozo Ocampo, Mauricio, 1988-89. *Mundo folklórico paraguayo.* 3 vols. Asunción.

Catálogo Nacional: En honor a Augusto Roa Bastos. 1991. San Lorenzo (Paraguay): Universidad Nacional; Escuela de Bibliotecología.

Catecismos varios, 1952-1956, I: El Tesoro de la Doctrina Christiana en lengua guarani; II: Doctrina Christiana en lengua guarani por el Padre Gaspar de Astete; III: Catecismo y exposición breve de la Doctrina Christiana por el P. M. G. de Ripalda, enmendado y traducido en guarani por Francisco Martínez; IV: Catecismo maior o Doctrina Christiana Clarissima y brevissimamente explicada, y repartida en 44 Lectiones; V: Varias Doctrinas en lengua guarani. Por el P. Simon Bandini, de la Compañía de Iesus; VI: Compendio de la Doctrina Christiana para niños, compuesto en lengua francesa por el R. P. Francisco Pomeij. Traducido en lengua guarani, por el P. Christoval Altamirando. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fac. de Fil., Ciencias e Letras. Etnografia e Tupi-Guarani, n.° 24, 27, 29, 30, 32.

Centurión, Carlos R., 1947-1951. *Historia de las letras paraguayas*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho.

Charlevoix, Pierre François Xavier de, 1779. *Historia Paraguajensis* (traducción latina por Domingo Muriel). Venecia.

— 1910-16. *Historia del Paraguay* (escrita en francés...con las anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández). 6 vols. Madrid.

Chase-Sardi, Miguel, 1992. *El precio de la sangre; Tuguy ñeë repy*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

— (y otros), 1990. *Situación socio-cultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción.

Chome, Ignace, 1864. *Vie du R. P. Ignace Chomé de la Compagnie de Jésus...* Douai.

CI – Cartas de Indias, 1877. *Cartas de Indias*. Madrid (Ed. facsim. 3 ts., Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1974).

Clark, Charles Upson, 1937. «Jesuit Letters to Hervás on American Languages and Customs». *Journal de la Société des Américanistes*. N.S. 29: 97-145. Paris.

Clastres, Pierre, 1974. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. París: Ed. du Seuil.

Colmán, Narciso R., ver Rosicrán.

Combes, Isabelle, y Saignes, Thierry, 1991. *Alter ego: naissance de l'identité Chiriguano*. París: ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.

Corvalan, Grazziella, 1976. *Estudios sociolingüísticos en el Paraguay*. 2.ª ed. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

— 1981. *Paraguay, nación bilingüe*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

— 1985. *Lengua y educación: un desafío nacional*. Asunción.: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

— y Granda, Germán de, 1982. *Sociedad y lengua. Bilingüismo en el Paraguay*. 2 vol. Asunción: Centro de Estudios Sociológicos.

Correa, Julio, 1969. *Sombrero ka'a y Cuentos*. Estudio preliminar de Francisco Pérez-Maricevich. Asunción.

Correa, Julio, 1980. *Karu pokã: drama social en tres actos.* Cuadernos de Literatura Popular, 2. Asunción.

Davin, Diego, 1756. *Cartas edificantes y curiosas escritas de las Missiones extrangeras,* tomo XIII, Madrid.

Delgado, Susy, 1987. *Tesarái mboyve; antes del olvido.* Edición bilingüe. Asunción: Alcándara Ed.

DHG, 1941. *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense.* 5 tomos, Buenos Aires.

Dietrich, Wolf, 1986. *El idioma Chiriguano. Gramática, textos, vocabulario.* Madrid: ICI.

Dobrizhoffer, Martín /1784/ 1967-70. *Historia de los Abipones.* 3 vols. Resistencia: Univ. del Nordeste.

Documentos relativos a la ejecución del Tratado de Límites de 1750. 1938. Montevideo.

Domínguez, Ramiro, 1973. *Mbói-jagua.* Buenos Aires: Colección Irü.

—, 1978. «Glosario del yopará», *Suplemento Antropológico,* 13, 1-2: 261-274. Asunción.

—, 1981. «Creencias populares en el contexto de la religiosidad paraguaya», en: *La religiosidad popular paraguaya. Aproximacion a los valores del pueblo:* 9-18. Asunción: Ediciones Loyola.

Dooley, Robert A., 1982. *Vocabulário do guaraní.* Vocabulário Básico do Guarani Contemporaneo (Dialeto Mbüá do Brasil). Brasília: Summer Institute of Linguistics.

Dreidemie, Oscar J., 1937. «Los Orígenes del teatro en las regiones del Rio de la Plata». *Estudios* 57: 61-80. Buenos Aires.

Durán, Margarita, 1987. *Presencia franciscana en el Paraguay. 1538-1824.* Asunción: Universidad Católica (Biblioteca de Estudios Paraguayos).

Encina Ramos, Pedro y Tatayyva, 1981. *Las cien mejores poesías en guarani.* Asunción.

Equipo Expa, 1982. *En busca de la «tierra sin mal»; movimientos campesinos en el Paraguay (1960-1980).* Bogotá: Indo-American Press Service.

Escandón, José de, 1965. *José de Escandón y su Carta a Burriel (1760).* Ed. por Guillermo Furlong. Buenos Aires.

Farre, Luis, 1991. *Mbya iñee; el idioma guaraní-chiriguano a su alcance.* Charagua-Camiri.

Fernández, Laureano y Luque, Alberto de (compiladores) 1987. *Emilianoré I: Vida y obra.* Asunción.

Ferreira Netto, Waldemar, 1991. *A fonologia guarani: aspectos contrastivos dos dialetos ñandeva, mbya, kaywa, avañe'ẽ e do guarani antigo.* São Paulo (manuscr.).

Furlong Cardiff, Guillermo, 1952. Ver Peramás 1952; 1953, ver Cardiel 1953; 1965, ver Escandon 1965.

— 1953-1955. *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses.* 3 vols. Buenos Aires: Ed. Guarania.

— 1962. *Misiones y sus pueblos de guaraníes (1610-1813).* Buenos Aires.

Galeano Olivera, David A., 1989. *Jakavere ypykue (15 káso ñemombe'u).* Asunción (Serie Ateneo de Lengua y Cultura guaraní U.N.A.).

Gandía, Enrique de, 1932. *Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay.* Buenos Aires.

— 1939. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios.* Buenos Aires.

Garavaglia, Juan Carlos, 1983. *Mercado interno y Economía colonial.* México: Grijalbo.

— 1987. *Economía, sociedad y regiones.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

García Santillán, Juan Carlos, 1928. *Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI, 1492-1600.* Madrid.

Gatti, Carlos, 1985. *Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos.* Asunción: Arte Nuevo Ed.

Genes Hermosilla, Ida Beatriz, 1978. «Actitudes hacia la lengua guaraní», *Ñemitỹ* 3: 8-10. Asunción.

Giannecchini, Doroteo - Romano, Santiago y Cattunar, Hermán, 1916, *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano.* Tarija.

Gilij, Filippo Salvatore, 1782. *Saggio di Storia Americana.* Tomo XIII. Roma.

Gómez Serrato, Darío, 1979. *Yasyyateré.* (2.ª edición). Asunción.

Gómez-Perasso, José Antonio, y Szaran, Luis, 1978. *Estacioneros.* Asunción: Estudios folklóricos paraguayos.

Gónzalez, Natalicio, 1988. *Letras paraguayas.* (2.ª versión). Asunción: Ed. Cuadernos Republicanos.

Gónzalez Torres, Dionisio, 1989. *Sobre la grafía del guaraní: revisión bibliográfica desde el siglo* XVI. Asunción.

— 1992. *Folklore del Paraguay.* Asunción.

Granda, Germán de, 1988. *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay.* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Gregores, Emma – Suárez, Jorge A. 1967. *A Description of Colloquial Guarani.* The Hague-París: Mouton.

Guarania, Félix de, 1989. «Los casos de Perurimá, de Ramiro Domínguez. Versión guaraní». *Ñande reko* 6-7: 20-41. Asunción.

Guasch, Antonio, 1956. *El idioma guaraní. Gramática y antología de prosa y verso.* (3.ª edición). Asunción.

— 1961. *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano. Sintáctico, fraseológico, ideológico.* (4.ª edición renovada y acrecentada). Sevilla.

— y Melia, B. 1956. *El idioma guaraní; su numeración, su ortografía.* Buenos Aires.

Guedes, Marymarcia, 1991. *Subsídios para uma análise fonológica do Mbyá.* Campinas: Editora da Unicamp.

Halley Mora, Mario y Alvarenga, Melanio (compiladores) 1991, *Canciones paraguayas de ayer y de hoy.* Tomo I. Asunción.

Hernández, Pablo, 1908. *El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III.* Madrid.

— 1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.* 2 vols. Barcelona: Gustavo Gili Ed.

Hervas y Panduro, Lorenzo 1778-87. *Idea dell'Universo...* 21 vols. Cesena.

Insaurralde, José, 1759. *Ara poru aguyyei haba: conico, quatia poromboe ha marangatu.* 2 vols. Madrid: Joachin Ibarra.

Insfran, Pablo Max, 1942. «El Paraguay, país bilingüe», *Revista del Ateneo Paraguayo,* 1, 5-6: 59-61. Asunción.

Jiménez, Juan Ramón, 1986. *Platero ha che.* Traducido por Lino Trinidad Sanabria. Asunción: Edic. del traductor.

Jover Peralta, A. y Osuna, T., 1950. *Diccionario guarani-español y español-guaraní*. Buenos Aires: Editorial Tupã.

Ko'ẽtĩ 1973 Ed. B. Melià. Ka'akupe. 91.

Konetzke, Richard, 1952. «La emigración española al río de la Plata durante el siglo XVI», *Miscelánea Americanista* III. Madrid: Inst. Gonzalo Fernández de Oviedo.
– *La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo.* 1981 Asunción: Ediciones Loyola. 1981.

Leite, Serafim, 1937. «Jesuitas do Brasil na fundação da Missão do Paraguay (11 de agosto de 1588)». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 6: 1-24. Roma.

Lery, Jean de /1578/ 1580. *Histoire d'un voyage faict en la Terre du Brésil, autrement dite Amérique*. A Genève: Antoine Chuppin.

Levene, Ricardo, 1948. *Las revoluciones indígenas y las versiones a idiomas de los naturales de documentos de la Independencia.* Buenos Aires.

Loukotka, Cestmir, 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Ed. by Johannes Wilbert. University of California, Los Ángeles.

Lozano, Pedro, 1754-55. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. 2 vols. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.

Maeder, Ernesto J. A. y Bolsi, Alfredo S. C., 1974. La población del Paraguay en 1799. El censo del gobernador Lázaro de Ribera, *Estudios Paraguayos,* 3, 1:63-86. Asunción.

— 1980. «La población guaraní de las Misiones jesuíticas. Evolución y características». *Cuadernos de Geohistoria Regional* 4. Corrientes.

— 1982. «La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica (1768-1809)», *Folia Histórica del Nordeste* 5: 61-106. Resistencia-Corrientes.

— 1989. «La población de las Misiones de guaraníes (1641-1682). Reubicación de los Pueblos y consecuencias demográficas», *Estudos Ibero-Americanos,* XV, 1:49-68. Porto Alegre.

Maidana, Juan, 1980. *Mita rerahaha.* Asunción: Misión de Amistad

Mariluz Urquijo, José M. 1953. «Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas», *Estudios americanos* 6: 323-330. Sevilla.

Martínez Gamba, Carlos, 1970. *Pychãichi.* Buenos Aires.

Martínez Gamba, Carlos, 1984. Ver Ramos, Lorenzo (y otros).

— 1989. *Jagua ñetü'o.* Asunción: Edisa.

— *Purahéi mitã ñembotorore ha ñemonguerã.* Posadas.

Massare de Kostianovsky, Olinda, 1975. *La instrucción pública en la época colonial.* 2.ª ed. Asunción.

Mateos, Francisco, 1949. «Cartas de indios cristianos del Paraguay», *Missionalia Hispanica,* VI, 18: 547-572. Madrid.

MCA Manuscritos da Colecão de Angelis, 1951. *I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

— 1952. *II. Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760).* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

Meader, G., 1976. *Guarani phonemics: dialect of Rio das Cobras.* Brasília: SIL.

Medina, José Toribio, 1892. *Historia y bibliografía de la Imprenta en la América española.* La Plata: Taller de Publicaciones del Museo, 65.

Meggers, Betty J., 1979. «Climatic Oscillation as a Factor in the Prehistory of Amazonia», *American Antiquity,* 44, 2: 252-266.

Meliá, Bartomeu, 1967. Quand les indiens guaranis ont fait entendre leur voix...(Deux lettres inédites de 1753). *Journal de la Société des Américanistes,* LVI-2: 622-628. París.

— 1969. *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay.* 2 vols. Université de Strasbourg (tesis; mimeogr.).

— 1970. «Fuentes documentales para el estudio de la lengua guaraní de los siglos XVII y XVIII». *Suplemento Antropológico,* 5, 1-2: 113-161. Asunción.

— 1971. El guaraní dominante y dominado, *Acción,* 11: 21-26. Asunción (El mismo texto, in: MELIA 1990: 39-51).

— 1972. «Aportes para la recopilación de textos de los Chiripá», *Suplemento Antropológico,* 7, 1-2: 75-84. Asunción.

— 1973. «Diglosia en el Paraguay o la comunicación desequilibrada», *Suplemento Antropológico,* 8, 1-2: 133-140. Asunción.

— 1975. «Hacia una "tercera lengua" en el Paraguay», *Estudios Paraguayos,* 2, 2: 31-71. Asunción.

Meliá, Bartomeu, 1975. «Bibliografía sobre el "bilingüismo" en el Paraguay», *Estudios Paraguayos,* 2, 2: 73-82. Asunción. (Ambos textos de 1975, in Pla-Melia 1975).

— 1983. «La lengua guaraní del Paraguay», en: Pottier, Bernard (ed.) *América Latina en sus lenguas indígenas:* 43-59. Caracas: Unesco, Monte Ávila.

— 1988. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.* 2.ª ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

— 1989. «La tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía», *América Indígena,* vol. XLIX: 491-507. México.

— 1989. «A conquista da escrita; Desafios e tendencias na alfabetização em língua indígena», en: Opan, *A conquista da escrita:* 7-16 São Paulo: Iluminuras.

— 1990. *Una nación – dos culturas.* Asunción: CEPAG-RP Ediciones.

— 1991. *El guaraní: experiencia religiosa.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos-Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».

— 1991. «Del guaraní de la historia a la historia del guaraní», *Ultima Hora,* Asunción 20 y 27 abril.

— 1992. «Riquezas y miserias del guaraní», *Ultima hora,* Asunción, 16 abril.

— Farre, L. y Pérez, A. 1960. *El guaraní a su alcance.* Asunción: Ed. Loyola. (Nueva edición: Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», 1992).

— Grünberg, G. y F., 1976. «Los Paï Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo», *Suplemento Antropológico,* 11, 1-2: 151-295. Asunción.

Metraux, Alfred, 1979. *A religião dos Tupinambá e suas relações com a demais tribus tupi-guaranis.* 2.ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Univ. de São Paulo.

Meza, Miguelángel, 1985. *Ita ha'eñoso; ya no está sola la piedra.* Asunción: Alcándara.

Migliaza, Ernest C., 1982. «Linguistic Prehistory and the Refuge Model in Amazonia». en: *Biological Diversification in the Tropics.* New York: Ed. Ghillean T. Prance. (Columbia University Press).

Mitre, Bartolomé, 1909-1911. *Catálogo razonado de la sección Lenguas americanas.* 3 vols. Buenos Aires.

Molina, Raúl, 1954. «La obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata», *Missionalia Hispanica,* XI, 32-33: 329-400; 485-522. Madrid.

Moliniers, Pedro, 1987. *Peru Rima rembihasakue (Teatro Breve)* Versión guaraní de «Los casos de Peru Rimá» de Alcibíades González Delvalle. Asunción.

Montoya, Antonio Ruiz, de /1639/1989. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Estudio preliminar y notas: Dr. Ernesto J. A. Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

— 1639b. *Tesoro de la lengua guarani.* Madrid. Ed. facs. por Julio Platzmann, Leipzig, 1876.

— 1640. *Arte, y bocabulario de la lengua guarani.* Madrid. Ed. facs. por J. Platzmann, Leipzig, 1876.

— 1640. *Catecismo de la lengua guarani.* Madrid. Ed. facs. por J. Platzmann, Leipzig, 1876.

— /1733/ 1879. *Aba reta y caray ey baecue Tupa upe ynemboaguiye uca hague...* Año de, 1733, pype S. Nicolas pe. (Versión guaraní de la Conquista Espiritual, de Montoya, 1639, realizada probablemente por el padre Paulo Restivo): Primeva catechese dos indios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesus. Originariamente escripta em hispanhol (em lingua europea) pelo padre Antonio Ruiz, antigo instructor do gentio e depois vertida en abañeenga (em lingua indigena) por outro padre. 1733. S. Nicolao, in: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro,* VI: 91-366. Rio de Janeiro.

Monumenta Brasiliae, 1956-58. *Monumenta Brasiliae.* 3 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; Monumenta Missionum. El mismo texto: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.* São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

Monumenta Peruana, 1954-1986. *Monumenta Peruana.* 8 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; Monumenta Missionum.

Mora Mérida, José Luis, 1973. *Historia social del Paraguay (1600-1650).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Morínigo, Marcos Augusto, 1931. *Hispanismos en el guaraní.* Buenos Aires: Instituto de Filología.

— 1935. «Las voces guaraníes del diccionario académico», *Boletín de la Academia Argentina de Letras,* III, 1935: 5-71

Morínigo, Marcos Augusto, 1946. «Sobre los Cabildos indígenas de las Misiones», *Revista de la Academia de Entre Ríos,* año 1, n.° 1, Paraná.

— 1959. «Influencia del español en la estructura lingüística del guaraní». *Filología 5.* Montevideo. pp. 235-247.

— 1968. «Para la historia del español en la Argentina. Las cartas guaraníes del general Belgrano», en: *Actas de la Quinta Asamblea interuniversitaria de Filología y Literaturas Hispánicas,* Universidad Nacional del Sur, Argentina.

— 1975. «Impacto del español sobre el guaraní», *Homenaje al Instituto de filología y literatura hispánicas Dr. Amado Alonso:* 283-294. Buenos Aires; también en Corvalán-De Granda 1982 II: 597-611;

— 1984. «Guaranismos usuales del español rioplatense», en: Lerner, Lía Schwartz y Lerner, Isaías, (eds.) *Homenaje a Ana María Barrenechea:*135-144. Madrid: Editorial Catalia.

— 1990. *Raiz y destino del guaraní.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

Mörner, Magnus 1967a. «La difusión del castellano y el aislamiento de los indios. Dos aspiraciones contradictorias de la corona española», en: *Homenaje a Jaime Vicens Vives.* Vol. II. Barcelona. pp. 435-446.

— 1967b. «The Cedula Grande of 1743», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4: 489-505. Köln-Graz.

— 1970. *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* Estocolmo: Almqvist & Wiksell. [Instituto de Estudios Ibero-Americanos, Estocolmo. Serie A. Monografías 1].

Nagy, Arturo, Pérez-Maricevich, Francisco, 1969. *Paraguay, imagen romántica, 1811-1853.* Asunción: Editorial del Centenario.

Necker Louis, 1979. *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Réductions du Paraguay (1580-1800).* París: Ed. Anthropos.

— 1990. *Indios Guaraníes y chamanes franciscanos; las primeras Reducciones del Paraguay (1580-1800).* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

Nimuendaju, Curt Unkel /1914/1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo.

Ñande Paĩ, 1975. *Ñande Paĩ Tavyterã ñande Paraguáipe.* Segunda parte. Proyecto Paĩ Tavyterã. Pedro Juan Caballero (Paraguay).

Ñande Reko; cuaderno de literatura popular. N.º 1 (1980) - n.º 6-7 (1989). Asunción.

Ñe'ẽ renda., 1975. *Ñe'ẽ renda.* Libro de alfabetización para adultos. Primera parte. (B. Melià y Friedl Grünberg (edits.). Proyecto Paĩ Tavyterã. Pedro Juan Caballero (Paraguay).

Ocon, Juan Alonso, 1661. *Congregación y junta de personas doctas y peritas en la lengua guaraní de los Indios de las provincias del Paraguay,* que... mandó hacer Don Iuan Alonso Ocon, Arzobispo de los Charcas en el Perú, para averiguar las calumnias que en aquellas provincias se habían inventado contra los religiosos de la Compañía de Jesús. Sobre las oraciones, catecismo y doctrina christiana que enseñaban a los Indios recién convertidos. También en CHARLEVOIX, *Histoire II:* i-ixxxxi.

Ore, Luis Jerónimo, 1607. *Rituale, seu Manuale Peruanum.* Nápoles.

Oro, Buenaventura, 1934. *Fray Luis de Bolaños, Apóstol del Paraguay y Río de la Plata.* Córdoba.

Ortiz, Diego, 1981. «Cancionero religioso popular», en: *La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo:* 95-141. Asunción: Ediciones Loyola.

Ortiz Guerrero, Manuel, 1952. *Obras completas.* Prólogo de Arturo Alsina. Buenos Aires: Editorial Indoamericana. (2.ª edic. Asunción, 1969).

— 1983. *Las mejores poesías.* Asunción.

Ortiz Mayans, Antonio, 1990. *Gran diccionario castellano-guaraní, guaraní-castellano.* Asunción: Editoriales Unidas del Paraguay.

Palacios, Silvio y Zoffoli, Ena, 1991. *Gloria y tragedia de las Misiones Guaraníes.* Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata. Bilbao.

Pangrazio, Miguel Ángel, 1991. *Arriero porte.* Asunción: Ed. del autor.

Pastells, Pablo (y Mateos, Francisco) 1912-49. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.* 9 vols. Madrid.

Pecci, Antonio, 1981. (Selección de) *Teatro breve del Paraguay.* Asunción: Ed. Napa.

Peramas, José Manuel, 1952. *José Manuel Peramás y su diario del destierro* (1768). Ed. por Guillermo Furlong. Buenos Aires.

Peramas, José Manuel, 1946. *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Ed. [Original Latino de 1793].

Perasso, J. A., ver Gómez-Perasso, J. A.

— y Vera, Jorge, 1987. *La cultura Guaraní en el Paraguay contemporáneo (etnografía ava-kue-Chiripa)*. Asunción: RP Ediciones.

Pérez-Maricevich Francisco, ver Correa, J., 1969.

Philipson, Jürgen, 1958. «A conversa de Ñandejára dos índios Kayuá», en: *Miscellánea Paul Rivet octogenario dicata, II:* 431-433. México.

Pifarre, Francisco, 1989. *Los Guaraní-Chiriguano. 2. Historia de un pueblo*. La Paz: Cipca.

Pla, Josefina, 1990-1991. *Cuatro siglos de teatro en el Paraguay*, 2 tomos. Asunción: Universidad Católica, Departamento de teatro.

— 1975. La literatura paraguaya en una situación de bilingüismo, *Estudios Paraguayos,* 2, 2: 5-30. Asunción. (El mismo texto en Pla-Melia).

— y Meliá, B., 1975. *Bilingüismo y tercera lengua en el Paraguay*. Asunción: Universidad Católica.

Ramos, Lorenzo, Ramos, Benito y Martínez, Antonio, 1984. *El canto resplandeciente: Ayvu Rendy Vera*. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones. Compilación, prólogo y notas de Carlos Martínez Gamba. Ed. trilingüe. Buenos Aires: Ed. del Sol.

Restivo, Paulo, 1890. *Brevis Linguae Guarani Grammatica Hispanice...secundum libros Antonii Ruiz de Montoya et Simonis Bandini... «Breve Noticia de la Lengua Guarani» inscripta...* (Edición por Christianus Fredericus Seybold). Stuttgart: G. Kohlhammer.

— 1724/ 1892. *Linguae Guarani Grammatica Hispanice... secundum libros Antonii Ruiz de Montoya, Simonis Bandini aliorumque, adjecto Particularum lexico... «Arte de la lengua guarani» inscripta...* (Nueva edición por Christianus Fredericus Seybold). Stuttgart: G. Kohlhammer.

— 1722/ 1893. *Lexicon Hispano-Guaranicum «Vocabulario de la lengua guarani»...secundum Vocabularium Antonii Ruiz de Montoya...* (Nueva edición por Christianus Fredericus Seybold). Stuttgart: G. Kohlhammer.

Ricard, Robert, 1961. «Le problème de l'enseignement du castillan aux Indiens d'Amérique durant la période colonial», *Travaux de l'Institut d'études latino-américaines de la Université de Strasbourg,* 1: 281-296. Strasbourg.

Riester, Jürgen, 1984. *Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia. Una cacería en el Izozog*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Rivarola Matto, Juan Bautista, 1980. *Karai Rei oha'ãramo guare tuka'ẽ kañy*. O de cuando Carai Rey jugó a las escondidas. Cuento popular tradicional recopilado y restaurado. Asunción: Imprenta Cromos.

Roa Bastos, Augusto, 1953. *El trueno entre las hojas*. Buenos Aires: Ed. Losada.

— 1974. *Yo El Supremo*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores.

— 1983. *El naranjal ardiente (Nocturno Paraguayo) 1947-1949*. Asunción: Alcándara Ed.

— 1984. «Conversacion con Rubén Bareiro Saguier», en: Bareiro Saguier, R. *El séptimo pétalo del viento:* 11-31. Asunción: Arte Nuevo Ed.

Rodrigues, Ayron Dall'Igna, 1944. «Fonética histórica Tupi-Guarani: Diferenças fonéticas entre o tupi e o guarani», *Archivos do Museu Paranaense*, vol. IV: 333-354.

— 1964. «A classificação do tronco lingüístico tupí». *Revista de Antropologia*, 12, 1/2: 99-104. São Paulo.

— 1984-85. Relações internas na família lingüística tupi-guarani, *Revista de Antropologia*, 27/28: 33-53. São Paulo.

— 1986. *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edic. Loyola.

Rodrigues, Daniele M. Grannier, 1990. *Fonologia do guarani antigo*. Campinas: Editora da Unicamp.

Rodríguez, Miguel Ángel, 1992. *Semblanzas biográficas de creadores e intérpretes populares paraguayos*. Asunción: Ed. Compugraph.

Rolandi, Rubén, 1989. *Kásos Ahendu Ahai*. Asunción: Edisa.

Romero, Roberto., 1988. *Antecedentes de la Independencia paraguaya; las proclamas castellano guaraní del general Belgrano*. Asunción: Ediciones Intento.

— y Colman, Narciso R., 1991. *Narciso R. Colmán, el poeta de los Guaraníes; Kamba nambi*. Obra teatral inédita. En tres actos. En guaraní. Asunción: Editorial Ñandereko.

Rosicrán, pseudon. de Narciso R. Colman.

Rosicrán, 1921. *Ocara poty (Flores silvestres).* Prólogo de Juan E. O'Leary. 2 vols. 2.ª ed., correjida y aumentada. Asunción.

— 1927. *Ñe'engá roviü. (Refranes verdioscuros).* Asunción.

— 1928. *Mil refranes guaraníes - Ñe'engá.* Asunción: Imp. El Arte.

— 1929. *Ñande ĩpi cuéra (nuestros antepasados).* Asunción.

— 1934. *Ñe'engá rovï (Refranes verdes).* Asunción.

— 1937. *Nuestros antepasados (Ñande ĩpĩ cuéra).* Versión castellana del mismo autor. San Lorenzo: Imprenta y Editorial Guaraní.

— 1945. *Ñe'engá Rorï (Refranes picarescos).* Para hombre (*sic*) solamente. Diccionario carape. Nueva edición corregida y aumentada. Asunción: Imprenta Guaraní.

— 1946. *Pucaraitï (nido de risas).* Con doscientos chistes en guaraní, dulces, que irán apareciendo por Série. Primera Série: Letras A-C. Asunción.

Rubin, Joan, 1968. *National Bilingualism in Paraguay.* The Hague: Mouton.

— 1974. *Bilingüismo nacional en el Paraguay.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

Sahlins, Marshall, 1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* Barcelona: Gedisa.

Scatamacchia, Maria Cristina Mineiro, 1990. *A tradição policrómica no leste da América do Sul evidenciada pela ocupação guarani e tupinambá: fontes arqueológicas e etno-históricas.* São Paulo (Tesis de Doctorado; polycop.).

Schaden, Egon, 1954. «O estudo do indio brasileiro ontem e hoje», *América Indígena,* 14, 3: 233-252. México.

— 1955. A origem e a posse do fogo na mitologia guaraní, *Anais do XXXI Congresso de Americanistas (São Paulo 1954), I:* 217-227. São Paulo.

— 1964. «Ethographische Notizen zu einem Chicha-Tanzlied der Kayová», *Völkerkundliche Abhandlungen,* I. Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas: 283-291. Hannover.

— 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní.* 3.ª ed. São Paulo: EPU, EDUSP. (1.ª ed: São Paulo 1954).

— 1976. «Les religions indigènes en Amérique du Sud», *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions,* III: 836-886. París: Ed. Gallimard.

Schmitz, Pedro Ignácio, 1979. «O Guarani no Rio Grande do Sul: a colonização do mato e as frentes de expansão», *Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*: 53-73. Santa Rosa, R. S.- Brasil.

— 1991. *Pré-história do Rio Grande do Sul.* São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas - Unisinos.

Schuchard, Bárbara, 1979. *Ñande ñe. Gramática guaraní para castellano hablantes.* Santa Cruz de la Sierra.

Sil Summer Institute of Linguistics 1965-71. *Nhandeayvu,* 1-6. Cartilha guarani (Serie de 6 cartillas, de carácter experimental, publicadas por SIL/SPI, SIL/CNPI, SIL/FUNAI, SIL/DEP/FUNAI).

Silva, Ramón R., 1984. *Hovere vere.* Asunción: Ediciones Taller.

— 1985. *Tangara tangara.* Asunción: Ediciones Taller.

— 1990. *Arandu ka'aty aty.* Asunción: Ediciones Taller.

Susnik, Branislava 1979-80. *Los aborígenes del Paraguay.* II. *Etnohistoria de los Guaraníes.* Asunción.

Taylor, John y Audrey 1966a. «Nove contos contados pelos kaiwás e guaranis», *Revista de Antropologia,* 14: 81-104. São Paulo.

— 1966b. Statement of Kaiwá grammar from clause to morphem level, *Arquivo Lingüístico,* 44. Brasília: SIL.

Teko Guarani, 1991. *Ararundai.* Primer libro de lectura en guaraní. Camiri.

— 1991. *Eireká.* Segundo libro de lenguaje en guaraní. Camiri.

— Asamblea del Pueblo Guarani., 1992, *Tataendy.* Cartilla de guaranización. Camiri.

Torga, Rudi, 1990. *Mandu'arã.* Asunción: Ed. Ñande reko (Misión de Amistad).

— 1990. *Poesía paraguaya en guaraní.* (Grabación fonográfica). Asunción: Mbarakapu.

Tovar, Antonio, 1949. «Semántica y etimología en guaraní», *Thesaurus,* Boletín del Instituto Caro y Cuervo, 5: 41-51. Bogotá.

— 1964. «Español y lenguas indígenas: algunos ejemplos», en: *Presente y futuro de la lengua española,* II: 245-257. Madrid: Edic. Cultura Hispánica.

Tovar, Antonio y Larrucea de Tovar, Consuelo, 1984. *Catálogo de las lenguas de América del Sur.* Con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas. (Nueva edición refundida) Madrid.

Trinidad Sanabria, Lino (1986). ver Jiménez, Juan Ramón.

— 1991. *Nane ñe'ẽ guaraníme.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

Usher de Herreros, Beatriz, 1976. *Castellano paraguayo: notas para una gramática contrastiva castellano-guaraní.* Separata de: *Suplemento Antropológico,* 11, 1-2: 29-123. Asunción.

Velázquez, Rafael Eladio, 1965. «Rebelión de los indios Arecayá, en 1680», *Revista Paraguaya de Sociología* 2: 21-56. Asunción.

— 1972. «La población del Paraguay en 1862», *Revista Paraguaya de Sociología,* 24: 128-148. Asunción.

— 1975. «Paraguay en la época de Roque González de Santa Cruz», en: *Roque González de Santa Cruz; colonia y reducciones en el Paraguay de 1600:* 9-35. Asunción: Ed. Loyola.

— 1981. «Indígenas y españoles en la formación social del pueblo paraguayo», *Suplemento Antropológico,* 16, 2: 29-67. Asunción.

Vellard, Jehan, 1937. «Textes mbwiha recueillis au Paraguay», *Journal de la Société des Américanistes,* N. S. XXIX: 375-386. Paris.

Velloso de Silveira, Hemeterio José, 1909. *As Missões Orientais e seus antigos domínios.* Porto Alegre; 2a ed. Porto Alegre: Erus, 1979.

Villagra Marsal, Carlos, 1965. *Mancuello y la perdiz.* Asunción: Emasa.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1987. «Nimuendajú e os Guarani». en: *Nimuendajú,* 1987: xvii-xxxvii.

Welch, Thomas L. y Gutiérrrez, René L., 1990. *Bibliografía de la Literatura Paraguaya.* Washington, D. C.: Biblioteca Colón; Organización de los Estados Americanos.

White, Richard Alan, 1989. *La primera revolución popular en América: Paraguay (1810-1840).* 2.ª ed. Asunción: Carlos Schaumann Ed.

Xarque, Francisco, 1687. *Insignes missioneros de la Compañía de Jesvs...* Pamplona.

Yapuguay, Nicolás, 1724. *Explicacion de el catechismo en lengua guarani.* En el Pueblo de Santa María la Mayor.

Yapuguay, Nicolás, 1727. *Sermones y exemplos en lengua guarani.* En el Pueblo de San Francisco Xavier. (Ed. facs. de las primeras 165 págs.: Buenos Aires, Edit. Guarania, 1953).

Zarratea, Tadeo, 1989. «Che luséro Aguai'y (poema colonial)», *Ñemitỹ* 18: 12-14. Asunción.

— 1981. *Kalaito Pombero.* Asunción: Ed. Napa.

— 1988. *Arandu ka'aty. Asunción:* Base-Isec.

Zavala, Silvio, 1977. *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata.* México: El Colegio Nacional.

Zuretti, Juan Carlos, 1954. «La enseñanza, las escuelas y los maestros en las Misiones Guaraníes después de la expulsión de los Jesuitas», *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay,* 21: 145-165. Montevideo.

— 1977. «Las escuelas y los maestros en los pueblos de Misiones después de la expulsión de los Jesuitas», *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional,* tomo III: 511-523. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Yapuguay, Nicolás, 1727. Sermones y exemplos en lengua guaraní. En el Pueblo de San Francisco Xavier. (Ed. facs. de las páginas 1-105, según Bartomeu Melià. Buenos Aires, Edit. Guarania, 1953).

Zarratea, Tadeo, 1983. «Ñe'ẽ Tavaí Aguí y Ipoema Colondo». Ñemity, 14. Asunción.

— 1981. Kalaíto Pombero. Asunción: Ed. Napa.

Zavala, Silvio, 1977. Orígenes de la colonización en el Río de la Plata. México: El Colegio Nacional.

Zuretti, Juan Carlos, 1954. «La enseñanza, las escuelas y los maestros en las Misiones Guaraníes después de la expulsión de los jesuitas». Revista del Instituto de Investigaciones Históricas, II: 145-163. Buenos Aires.

— 1977. «Las escuelas y los maestros en los pueblos de Misiones después de la expulsión de los Jesuitas». Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional, Santa Fe-Paraná 1975. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

ÍNDICE DE PUEBLOS Y ETNIAS

ÍNDICE DE ASUNTOS

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *La lengua guaraní del Paraguay,* de Bartomeu Meliá, forma parte de la Colección «Lenguas y Literaturas Indígenas», dirigida por el Profesor Miguel Ángel Garrido, Catedrático de Universidad e Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

COLECCIÓN LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

- Códices mexicanos.
- El quechua y el aymara.
- El mapuche o araucano.
- Literatura de los pueblos del Amazonas.
- Lenguas indígenas de México y Centroamérica.
- La lengua guaraní del Paraguay.

En preparación:

- Lenguas indígenas del Brasil.
- Lenguas indígenas de Norteamérica.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

